ZYGMUNT BAUMAN

Akışkan Modernite

Çeviri: SİNAN OKAN ÇAVUŞ

3. BASKI

can
inceleme

ZYGMUNT BAUMAN

AKIŞKAN MODERNİTE

Liquid Modernity, Zygmunt Bauman

1. basım: 2017
3. basım: Kasım 2018, İstanbul
Bu kitabın 3. baskısı 1 000 adet yapılmıştır.

Editör: Kaan Durukan

Düzelti: Burçak Başpınar, Mert Tokur
Mizanpaj: Atahan Sıralar

Kapak tasarımı: Utku Lomlu / Lom Creative (www.lom.com.tr)

Kapak baskı: Saner Basım Hizmetleri San. ve Tic. Ltd. Şti.
Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Matbaacılar Sit. No: 2/4 2BC 3/4
Zeytinburnu, İstanbul
Sertifika No: 35382

İç baskı ve cilt: Türkmenler Matbaacılık Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.
Maltepe Mah. Gümüşsuyu Cad. No: 16-18
Topkapı, İstanbul
Sertifika No: 12584

ISBN 978-975-07-3371-0

CAN SANAT YAYINLARI
YAPIM VE DAĞITIM TİCARET VE SANAYİ A.Ş.
Hayriye Caddesi No: 2, 34430 Galatasaray, İstanbul
Telefon: (0212) 252 56 75 / 252 59 88 / 252 59 89 Faks: (0212) 252 72 33
canyayinlari.com
yayinevi@canyayinlari.com
Sertifika No: 31730

ZYGMUNT BAUMAN

AKIŞKAN MODERNİTE

İNCELEME

İngilizce aslından çeviren
Sinan Okan Çavuş



Zygmunt Bauman'ın Can Yayınları'ndaki diğer kitabı:

Iskarta Hayatlar, 2018

ZYGMUNT BAUMAN, 1925'te Polonya'nın Poznań şehrinde Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Eğitimini, akademik formasyonunu ülkesinde aldı, 1960'ların sonunda yaşadığı politik bir sorun nedeniyle Polonya'yı terk etmek zorunda kalana dek de hayatını esas olarak burada sürdürdü. Sonrasında adıyla en çok özdeşleşen ülke İngiltere, kurum ise çok uzun yıllar çalıştığı Leeds Üniversitesi'dir. Eserlerinde Antonio Gramsci, Georg Simmel, Theodor Adorno, Hannah Arendt, Jacques Derrida gibi isimlerin izleri görülür. Fazlasıyla üretken bir biliminsanı olan Bauman'ın en önemli çalışmaları arasında, elinizdeki yapıtın yanı sıra *Modernite ve Holocaust*, *Sosyolojik Düşünmek*, *Modernlik ve Müphemlik* ile *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* sayılabilir.

SİNAN OKAN ÇAVUŞ, 1965 yılında Kastamonu'da doğdu. Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi İngiliz Dili Eğitimi Bölümü mezunudur. Halen aynı bölümde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

İçindekiler

2012 Baskısına Önsöz

Akışkan Modernite, Yeniden

On küsur yıl önce, yaşadığımız hayat için kullanıldığı şekliyle "akışkanlık" metaforunun anlamını çözmeye giriştiğimde kafamı en çok kurcalayan ve kendini ele vermemek için inatla direnen bilinmezlerden biri, akışkan modern insanlık durumunu nasıl okuyacağımızdı: İleride olacakların bir işareti, bir felaket habercisi miydi? Yoksa –bitmemiş, eksik kalmış ve tutarsız olduğu kadar– geçici ve kısa süreli bir çözüm; insanların bir arada yaşama durumuna karşı öne sürülen savlara verilen iki farklı ama yine de uygulanabilir, uzun ömürlü, tam ve tutarlı iki cevap arasındaki geçiş mi?

Şu âna kadar bu ikilemi çözmeye yaklaşmış bile değilim fakat kendimizi bir tür "fetret devrinde" – eski yöntemlerin artık işe yaramadığı, eski öğrenilmiş ya da edinilmiş yaşam kiplerinin şu anki *conditio humana*[1] için artık uygun olmadığı, fakat karşımızdaki zorluklarla mücadele edebilmemizi sağlayacak yöntemlerin ve yeni koşullara uygun yeni yaşam kiplerinin henüz icat edilip yerine konmadığı ve uygulamaya geçilmediği bir dönemde – bulduğumuzu gün geçtikçe daha çok düşünmeye başladım... Mevcut form ve düzenlerden hangilerinin "eritilip" kullanımdan kaldırılacağını henüz bilmiyoruz; oysaki bunların hiçbiri eleştirilemez değildir ve hemen hepsi de, şu ya da bu kadar zaman önce, zamanı geldiğinde değiştirilmek üzere işaretlenmiştir.

Daha da önemlisi, atalarımızın tersine bizim nereye gitmekte olduğumuza dair açık ve net *–küresel* toplum, küresel ekonomi, küresel politika, küresel kanuni yetki alanı, vs. için bir örnek model oluşturacak– bir "hedef" görüşümüz yok... Onun yerine, o anda karşımıza çıkan sorunlarla uğraşıyor, denemeler yapıyor, karanlıkta

1. (Lat.) İnsanlık hali. (Y.N.)

el yordamıyla yolumuzu bulmaya çalışıyoruz. Karbondioksit kirlenmesini azaltmak için kömür santrallerini kapatıp yerlerine nükleer santral kurmaya çalışıyor, böylece Çernobil ve Fukuşima'nın lanetli ruhlarını başımıza kendimiz musallat ediyoruz... İktidarın (yani bir şeyler yapma becerisinin) politikadan (yani neyin yapılması gerektiğine karar verip öncelikleri belirleme becerisinden) koptuğunu bilmesek de hissediyoruz (ve çoğumuz bunu kabullenmek istemiyor), böylece, "ne yapmalı" konusundaki kafa karışıklığımıza ek olarak, şimdi de "bunu kim yapacak" konusunda karanlıktayız. Sorunlarımızın, sorunlarımızın kaynaklarının ve sonuçlarının küresel boyutlarını göz önüne aldığımızda, anne babalarımızdan ve onların anne babalarından bize miras kalan ve sınırları, ulus devletin sınırları olan amaca yönelik kolektif eylem aktörlüğünün tek başına yeterli olmadığı açıktır...

Biz, eskiden ne kadarsak şimdi de o kadar moderniz fakat bu modern "bizlerin" sayısı son yıllarda bir hayli artmış durumda. Şu âna kadar dünyanın her yerindeki, ya da hemen hemen her yerindeki hepimizin, ya da neredeyse hepimizin modernleştiğini söyleyebiliriz. Bunun anlamı şu: On beş-yirmi yıl öncesinin aksine bugün, gezegen üzerindeki bir-iki istisna dışında hemen hemen her toprak parçası, adına bugünlerde "modernleşme" denen durdurulamaz, takıntılı ve saplantılı değişime ve insanları sürekli olarak istihdam fazlası hale getirmek ve bunun kaçınılmaz olarak yol açtığı toplumsal gerilimler dahil, onunla birlikte gelen her şeye tabidir.

Modern yaşam biçimleri birbirlerinden pek az yönden farklıdır – fakat hepsinin de ortak özelliği kırılganlıkları, geçicilikleri, risklere açık ve sürekli değişime eğilimli olmalarıdır. "Modern olmak" demek, modernize etmek demektir – takıntılı, saplantılı bir şekilde modernize etmek; kimlik bütünlüğünü korumak bir yana, sadece "olmak" [*to be*] değil, tamam olmaktan kaçarak, hep tanımsız kalarak, sonsuza dek "oluş" [*becoming*] içinde bulunmak. Bir yapının son kullanma tarihi geçip artık işe yaramaz ilan edildiğinde yerine yeni bir yapının konması, bir sonraki gerekliliğe kadar işe yarayacak geçici bir çözümden başka bir şey değildir. Her zaman bir şeyin "post-"u olmak, modernitenin ayrılmaz bir parçasıdır. Zaman geçtikçe modernite de, efsanevi Proteus gibi şekil değiştirir... Bir süre önce adına (yanlış bir şekilde) postmodernizm denilen ve benim daha yerinde bir ifadeyle "akışkan modernite" demeyi tercih ettiğim olgu, değişmeyen *tek şeyin* değişim, kesin olan *tek şeyin* ise belirsizlik olduğunun gittikçe kesinleşen kanıtıdır. Yüz yıl önce "modern olmak" demek, mümkün olan "en üst mükemmellik aşa-

masına" ulaşmaya çalışmak demekti – şimdi ise sonu gelmeyen bir gelişme süreci, ulaşılabilecek bir nihai amacın ve böyle bir isteğin olmaması demek.

Katılık/akışkanlık çiftinin tam anlamıyla bir ikili olduğunu hiçbir zaman düşünmedim; bana göre bu iki durum, birbirine (François Lyotard'ın, önce postmodern olmadan kimsenin modern olamayacağını söylerken muhtemelen aklında olan türden) diyalektik bir bağ ile bağlanmış, ayrılmaz bir çifttir. Nitekim nesnelerin ve durumların akışkanlaşmalarına neden olan, onları akışkan halde tutan ve yönlendiren şey, katılık beklentisi ve arayışıydı; akışkanlık katılığın zıddı değil, katılık arayışının bir sonucuydu ve bazen akışkanlığın velayetini almaya niyetli kimse çıkmasa da, ikisi de aynı anne babanın çocuğuydu. Buna karşılık soğutma, yumuşatma ve kalıba dökme çabalarını harekete geçiren şey de sızan, damlayan, akan sıvının şekilsizliğiydi. Modernitenin "katı" ile "akışkan" dönemleri arasında bir ayrım yapabilmemizi (yani, onları ardışık bir sıraya sokabilmemizi) mümkün kılacak bir şey varsa, o da bu çabanın ardındaki açık ya da örtük hedeflerdeki değişimdir.

Katıların erimesine yol açan esas neden katılığa karşı duyulan kırgınlık değil, mevcut ve edinilmiş katıların katılık dereceleriyle ilgili hayal kırıklığıdır: Basitçe ifade edecek olursak bize miras kalan katılar, düzen takıntılı ve saplantılı bir şekilde düzen kurucu modern güçler tarafından yeterince katı (değişime karşı direnmede yeterli ve kararlı) bulunmamıştı. Ne var ki, bunun ardından (dünyanın bizim yaşadığımız kısmında, bugüne dek) katılar, akışkan magmanın "durumunu yeni bir değişime dek koruyan", gelip geçici yoğuşmaları –nihai sonuçtan çok geçici çözümler– olarak görülüp öyle kabul edilmeye başlandı. Her şeyde ve her durumda aranması gereken ideal durum olarak katılığın yerini akışkanlık aldı. Bütün katılar (şu an için arzu edilir olanlar dahil) sadece ve sadece istenildiği zaman kolayca eritilebilir kaldıkları sürece hoşgörüyle karşılanmaktalar. Dayanıklı bir yapının inşa edilmesi, sağlamlaştırılması ve katı hale getirilmesi işine girişmeden çok önce, onu eriterek akışkan hale getirecek uygun bir teknolojinin hazır edilmesi gerekir. İnşa edilecek yapının sökülebilmesi için gerekli sağlam bir güvence, daha inşa süreci başlamadan önce verilmelidir. Daha inşa edilirken çözülmeye başlayan "biyolojik olarak çözünebilir" [biyobozunur, *biodegradable*] günümüzün ideal yapılarıdır ve hepsi olmasa da pek çok yapıdan bu standarda ulaşmak için çaba göstermesi beklenir.

Uzun lafın kısası, "katı" aşamasındaki modernitenin kalbinde geleceği kontrol etmek ve kesinleştirmek yatıyorsa, "akışkan" dö-

nemde hedef, geleceğin ipotek altında olmadığının garantilenmesine ve geleceğin getirmesi ümit edilen ve önünde sonunda getireceği kesin olan ama ne olduklarını hâlâ göremediğimiz meçhul ve bilinemez fırsatlardan öncelikli bir şekilde yararlanma tehdidini savuşturmaya kaymıştır. Nietzsche'nin sözcüsü Zerdüşt bu insanlık durumunun geleceğini o günden görmüşçesine, geçmişteki başarı ve günahların kalın ve ağır kalıntılarının yükünü omuzlarında taşıyan İrade'nin acı ve öfkeden "dişlerini gıcırdatmasına", inim inim inlemesine ve ağırlıkları altında iki büklüm ezilmesine neden olacak şeye, yani "bugünün aylaklıkla heba edilmesine" bakıp dövünerek gözyaşı dökmüştü... Sökülüp parçalanamayacak kadar katılaşmış, sabrımızı zorlayarak ayakta kalmakta direnen, elimizi kolumuzu bağlayan şeylere karşı duyduğumuz korkuyu, çok güzel bir ânı dondurup sonsuza kadar yaşatmak isteyerek büyük bir hata işleyen Faustus'un peşine takılıp cehenneme kadar gitme korkusunu alan Jean-Paul Sartre, bu duygunun izini geriye doğru, sümüksü ve yapışkan maddelere dokunmaya karşı duyduğumuz o eski, ilkel ve içgüdüsel nefretle karışık içerleme duygusuna kadar takip etti; ama yine de bu korku, sadece belirtileri açısından, akışkan modern çağın eşiğindeki insanlık tarihinin itici gücü olarak görülüyordu. Aslında bu korku, modernitenin gelişinin yakın olduğunun bir işaretiydi. Ve biz, [bu korkunun] ortaya çıkışına, tarihsel akış içinde gerçek anlamda bir paradigmatik dönüm noktası gözüyle bakabiliriz...

Daha önce defalarca belirttiğim gibi, moderniteyi bir bütün olarak kendinden önce gelen dönemlerden ayıran şey, elbette ki onun takıntılı ve saplantılı bir şekilde modernize etme çabasıdır – ve modernize etmekten kasıt akışkanlaştırma, eritme ve ergitmedir. Fakat – fakat! Başlangıçta, modern aklı en çok meşgul eden konu ergitme teknolojisinden çok (etrafımızdaki görünürde katı yapıların çoğu, kendi dayanıksızlıklarından eritilerek kalıplanmış gibidir) ergimiş metalin döküleceği kalıpların tasarımı ve metali o şekilde tutacak teknolojilerdi. Modern akıl mükemmeliyet peşindeydi –hedeflediği mükemmeliyet hali ise son tahlilde bütün eziyetin ve zorlu çabaların sonu anlamındaydı, zira o noktadan sonraki değişimler kötü sonuçlardan başka bir şey getirmeyecekti. Daha önceleri değişime, bizi bir denge ve sükûnet dönemine –dolayısıyla rahatlığa ve mutlu bir aylaklığa– götürmesini umduğumuz hazırlayıcı ve geçici bir tedbir gözüyle bakılıyordu. Kişilerin gözünde değişim eski, paslanmış, kısmen çürümüş, döküntü, delik deşik ve normalde güvensiz, hepten kalitesiz yapılardan, çerçevelerden ve düzenlerden kurtulup yerlerine ihtiyaca göre üretilmiş ve mükem-

mel olduğu için nihai –suya, rüzgâra ve aslında tarihe dayanıklı– yapıların konması süreciyle sınırlı bir ihtiyaçtı... Değişim, deyim yerindeyse ufuktaki muhteşem tabloya –bir düzen hayaline, ya da (Talcott Parsons'ın modern uğraşlar üzerine yaptığı muhteşem sentezi hatırlayacak olursak) akla gelebilecek her türlü çalkantıdan zaferle çıkabilen, inatla ve sebatla önceki dengeli durumuna dönebilen "kendi kendini dengeleyebilen bir sisteme"; "olasılıkların" (bazı durumların olasılıklarını maksimize, diğer bazılarınınkini de minimize ederek) baştan sona ve geri dönüşü olmayan bir şekilde "saptırılmasından" doğan bir düzene – doğru yapılan bir hareketti. Tesadüfler, beklenmedik olaylar, farklı kültürlerin bir aradalığı, çift anlamlılık, anlam belirsizliği, akışkanlık ve düzen kurucuların diğer kâbusları ve baş belaları ile aynı şekilde değişime de *geçici bir rahatsızlık* gözüyle bakılıyordu (günümüzde bunun tam tersidir: Richard Sennett'in işaret ettiği gibi, kendi ayakları üzerinde mükemmel bir şekilde durabilen düzenler, hâlâ ayakta kalabileceklerini ispat için yerle bir edilmiş durumdadır).

On dokuzuncu yüzyılın en saygın ve sözü dinlenir iktisatçılarının çoğu ekonomik büyümenin "insanların bütün ihtiyaçları karşılanana kadar" süreceğini ve bunun ardından kendini her yıl yeniden, aynı miktarda ve içerikle üretecek "durağan bir ekonominin" geleceğini düşünüyordu. Farklılıklarla birlikte yaşam sorununa da, aynı şekilde, geçici bir rahatsızlık gözüyle bakılıyordu: Farklılıkların çatışması ve bir arada yaşayamayacağı açık zıt kutuplar arasındaki savaşlar nedeniyle sık sık şirazesinden kayan ve baş döndürecek kadar farklı renklerle dolu dünya, sonunda (kökten bir şekilde) "bütün savaşlara son verecek bir savaşın" veya (evrimsel bir şekilde) uyum ve asimilasyonun yardımıyla, her türlü çatışmadan ve düşmanlıklardan arınmış, huzurlu, tek tip, tekdüze, sınıfsız bir dünya olacaktı. Almanya'nın Ren bölgesinden gelen iki ateşli genç, Karl Marx ile Friedrich Engels, kapitalizmin yüksek fırınları bizi bu dengeli, sorunlarından arınmış dünyaya taşımak için gerekli eritme işini yaparken hayranlıkla izliyorlardı. Baudelaire, uçup giden bir ânın içinden sonsuzluğa bakan en sevdiği modern ressam Constantin Guys'e övgüler düzüyordu. Kısacası o zamanki modernizm, sonunda *a priori* olarak sabit, önceden çizilmiş bir bitiş çizgisi olan bir yol, en nihayetinde kendini gereksiz kılacak bir hareketti.

Yine de, saplantılı ve takıntılı bir modernleşme süreci olmadan modernitenin en az esmeyen rüzgâr ya da akmayan bir nehir kadar oksimoron bir kavram olduğunun çok geç farkına varıldı ya da kabullenildi... Modern yaşam biçimi yeterince katı olmayan

"düşük kalite" katıları eritme işinden yine aynı katıları ama bu sefer kendi başlarına ayakta kalamayacak kadar, yani fazlasıyla katı oldukları için eritme işine dönmüştür. [Modernite] muhtemelen en başından beri bu işi yapıyordu (bunun böyle olduğunu artık biliyoruz) – fakat James Mill, Baudelaire ve hatta *Komünist Manifesto*'nun yazarlarının zamanında bunu ima edecek bir şey söyleseydiniz, modernitenin sözcüleri size şiddetle karşı çıkardı. Yirminci yüzyılın başlarında Eduard Bernstein, "Hedef hiçbir şeydir, hareket her şey!" deme cesaretini gösterdiğinde sosyal demokrasinin Ekâbirler Korosu'nun protesto çığlıklarıyla karşılaşmış, sosyalist teşkilatın *Areopagus*'u[1] onu derhal aforoz etmiştir. Aralarında on yıldan fazla fark olan Baudelaire ile Marinetti arasında –ortak meselelerine rağmen– temel bir aksiyolojik fark vardır. Bu, farkı yaratan farkın ta kendisidir...

Moderniteyi başlatan şey, dayanıklı yapıların yıkılıp yok olacağını gösteren işaretler ve dağılan [katı] yapıların ve onlardan kalan boşluğa hücum eden kısa ömürlü, geçici şeylerin dehşet verici görüntüleri olmuştu. Fakat aradan iki yüz yıl bile geçmemişken, kalıcılık ve geçicilik değerleri arasındaki üstünlük/aşağılık ilişkisi tam tersine döndü. Şu anda değerli olan şey –çözülmesi kolay bağların, geri alınabilecek taahhütlerin ve ömrü, oyun süresinden daha uzun olmayan, hatta bazen daha kısa süren oyun kurallarının yanı sıra– her şeyi tersine çevirebilme, bir kenara atabilme ve bırakılıp gidebilme kolaylığıdır. Ve hepimiz, durdurulamaz bir yeni heyecanlar avının içine fırlatılmış durumdayız.

"Akışkan modernitenin gelişi", Martin Jay'in haklı olarak ısrarla belirttiği gibi, her yerde aynı zamanda olmamıştır. Tıpkı tarihteki diğer dönüşümler gibi "akışkan hale" geçiş de gezegenin farklı yerlerinde, farklı zamanlarda gerçekleşmiş ve farklı hızlarda ilerlemiştir. Bir diğer can alıcı nokta da, değişimin her seferinde farklı bir düzen içinde gerçekleşmesidir – çünkü dönüşümü çoktan tamamlamış aktörlerin varlığı, onların iş akışlarının kopyalanıp her seferinde aynen tekrarlanması olasılığını seçenekler arasından çıkarmaktadır (bana göre ise, sahneye geç çıkanlar, genelde, model belirleyenlerin izlediği yolu kırpıp kırpıp iyice güdükleştirir ve bu yüzden kimi zaman felaketlere ve kanlı olaylara neden olurlar).

1. Ares'in Tepesi. Eski Yunan'da, Atina akropolisinin yakınlarındaki tepe ve bu tepede toplanan, yasaların veya kararların adalete uygunluğunun tartışıldığı divan. Günümüzde Anayasa Mahkemesi'ne veya Yüce Divan'a yakın bir anlamda kullanılmaktadır. (Ç.N.)

Çin halihazırda, devasa ölçülerde nüfus hareketlerine, çalkantılara ve kargaşaya –bunun sonucunda ise uç noktalarda toplumsal kutuplaşmalara– yol açtığı bilinen "ilkel sermaye birikimi" işiyle ve bunun yol açtığı sorunlarla uğraşıyor. İlkel birikim, içinde –ister üretici ister tüketici türden olsun– hiçbir özgürlük çeşidini barındırmayan bir durumdur. Gidişat, doğrudan ve dolaylı kurbanlarını önünde sonunda şoke edecek ve her an patlamaya hazır, ancak gelecek vaat eden nevzuhur girişimciler ve tacirler tarafından, güçlü ve acımasız, zorba devlet diktatörlüklerin yardımıyla bastırılabilen toplumsal gerilimlere yol açacaktır. Şili'de Pinochet, Güney Kore'de Syngman Rhee, Singapur'da Lee Kuan Yew, Tayvan'da Çan Kay Şek ve Çin'in mevcut yöneticileri, makamlarına verdikleri isimler dışında tam anlamıyla diktatördüler (Aristoteles'in terimiyle, tirandılar) – bazıları hâlâ öyledir; fakat pazarların olağanüstü genişlemesine ve güçlerinin hızla yükselmesine önayak olmuşlardır, olmaktadırlar. Uzun süren diktatörlükleri olmasa bütün bu ülkeler bugün "mucize ekonomilere" örnek olarak gösterilemezdi. Buna ek olarak, birer ekonomik mucize örneklerine dönüşmelerinin ve şimdilerde "akışkan modern", tüketici yaşam biçimi peşinde canla başla koşmalarının rastlantı olmadığı da söylenebilir. Ayrıca şunu eklememe izin verin: Savaş sonrası Japonya ve Almanya'sındaki "ekonomik mucizeler", önemli ölçüde, yabancı işgal güçlerinin ülkedeki varlıklarına ve onların, bir yandan zorlayıcı/baskıcı işlevleri devlet güçlerinin elinden alıp kendi tekellerine geçirirken diğer yandan işgalleri altındaki ülkelerdeki demokratik kurumların kontrolünden başarıyla sıyrılabilmelerine bağlanabilir.

Kısacası, Aydınlanma'nın hayalini kurduğu ve Marx'ın vaat ettiği özgürlük "ideal üreticiye" göre biçilmiş bir giysiyse, pazar destekli özgürlük "ideal tüketicinin" ölçüleri göz önünde tutularak tasarlanmıştır; hiçbiri diğerinden daha hakiki, daha gerçekçi ya da elverişli değildir – sadece farklıdırlar, özgürlüğün farklı unsurları üzerine odaklanmışlardır (Burada, negatif ve pozitif özgürlük, yani "bir şeyden özgürlük" ile "bir şeye özgürlük" ayrımını getiren Isaiah Berlin'i anmak gerek). Her iki görüş de özgürlüğü "kolaylaştırıcı" [*enabling*], öznenin kapasitesini artıran bir durumdur (fakat neyi kolaylaştırdığı ve hangi kapasiteyi artırıcı olduğu, ayrı bir sorudur). Bu soruları ciddi bir şekilde görgül [*empirical*] bir inceleme altına aldığınızda kaçınılmaz olarak fark edeceksiniz ki ister üretici yönelimli ister tüketici yönelimli, her iki özgürlük düşüncesi de, pratikte uygulanmalarını zorlaştıracak güçlü çatışmaları işaret etmektedir ve söz konusu bu çatışmalar, özgürlük düşüncelerinin dolaylı

olarak gösterdiği programların kesinlikle dışında değildir. Tersine, bu "engelleyici" unsurlar, şaşırtıcıdır ki, "kolaylaştırma" programını uygulayabilmek için olmazsa olmaz kabul edilen koşulların ta kendisidir; biri olmadan diğeri olsun demek nafile bir hayal ve başarısızlığa mahkûm bir çaba olacaktır.

Ne var ki bu, metafizik değil sosyopolitik bir meseledir. İdeal, engellemeden kolaylaştıran, mükemmel özgürlük fikri metafizikte bir oksimoronken, sosyal hayatta ulaşılamaz bir amaçtır; başka nedenden olmasa bile –özünde ve kaçınılmaz şekilde sosyal bir ilişki olan– özgürlüğe doğru yapılan hamlenin aslında bölücü/ayırıcı bir eylem olmasından ve her somut uygulamanın karşısına, ona karşı bir hamlenin çıkacağından dolayı öyledir. Pek çok ideal ve değer gibi özgürlük de süresiz olarak *in statu nascendi*, yani hep başlangıç durumundadır; hiçbir zaman ulaşılamaz, fakat (daha doğrusu tam da bu nedenle) sürekli olarak ulaşılmaya çalışılır, uğruna mücadele edilir ve bunun sonucunda, adına tarih dediğimiz sonu gelmeyecek deneme yanılma sürecindeki muazzam itici güç haline gelir.

İçinde bulunduğumuz kötü durumun "akışkanlığının" başlıca nedeni, kısaca "liberalleşme" [*deregulation*] denen, iktidarın (yani yapabilme erkinin) politikadan (yani nelerin yapılması gerektiğine karar verme yetisi) ayrıldığı, bunun sonucu olarak eyleyicinin ortada olmadığı veya zayıf kaldığı, ya da başka bir deyişle hedef için gerekli eldeki araçların yetersiz olduğu durumdur. Bir diğer neden ise, karşılıklı bağımlılıklar ağıyla sıkı sıkıya örülü bir gezegen üzerindeki eylemin "çokmerkezliliğidir". Kabaca söyleyecek olursak, "akışkanlık" koşulları altında her şey yapılabilir fakat yapılacak hiçbir şeyin kesinliği olmaz. Cehalet (gelecekte neler olacağını bilmenin imkânsızlığı anlamındaki cehalet) ve acziyet (olacakların önüne geçmenin imkânsızlığı anlamındaki acziyet) duyguları ile uçucu ve her yere nüfuz etmiş, yeri belirlenemeyen, atacak demiri olmayan ve deli gibi tutunacak yer arayan korku bir araya gelerek, hiçbir şeyin kesin olmadığı belirsizliği doğururlar. Akışkan modern koşulları altında yaşamak, mayın tarlasında yürümeye benzetilebilir: Herkes her an herhangi bir yerde bir patlama olabileceğini bilir, fakat kimse patlamanın kesin olarak ne zaman ve nerede olacağını söyleyemez. Küreselleşmiş bir gezegende bu durum evrenseldir – kimse bundan ve doğacak sonuçlardan muaf değildir. Dünyanın küçük bir noktasında gerçekleşen bir patlamanın şoku gezegenin her yanına dalga dalga yayılır. Bu durumdan kurtulmanın bir yolunu bulmak için çok fazla şey yapılması gerekir fakat iktidar ile politikayı yeniden bir araya getirip kaynaştırmanın, "yeniden katılaş-

tırmayı" [*resolidification*] düşünen biri için *sine qua non*[1] bir koşul olduğu açıktır.

Akışkan Modernite'nin ilk basımından bu yana ön plana çıkan bir başka konu da "köklerinden" edilmiş insanların –göçmenlerin, sığınmacıların, sürgünlerin: hareket halinde olan ve kalıcı bir ikametgâhları bulunmayan insanların– sayısının her geçen gün katlanarak ve önüne geçilmez şekilde artmasıdır. Halen Avrupa İlerici Çalışmalar Vakfı başkanlığı görevinde bulunan Massimo D'Alema, 10 Mayıs 2011 tarihli *Le Monde*'da yayımlanan demecinde – "Avrupa'nın en azılı iki kundakçısı olan Berlusconi ile Sarkozy'ye inat – şöyle diyordu: "Avrupa'nın göçmenlere ihtiyacı var." Bu önermeyi destekleyen hesaplar daha basit olamazdı: Avrupa'nın (2013 itibarıyla) nüfusu 333 milyon, fakat şu anki (ve hızla düşmekte olan) doğum oranına bakıldığında bu nüfusun önümüzdeki kırk yıl içinde 242 milyona düşeceği öngörülüyor. Aradaki farkı kapatmak için fazladan en az 30 milyon kişiye ihtiyaç var – aksi takdirde Avrupa ekonomisi, o pek sevdiğimiz yaşam standardımızla birlikte çökecektir. D'Alema'ya göre, "Göçmenler ekonomik anlamda birer tehdit değil, değerli varlıklardır. Aynı şekilde, dışarıdan gelenlerin doğal olarak tetikleyeceği kültürel *métissage*[2] da öyledir; farklı kültürel esinlenmelerin bir araya gelip kaynaşması –sadece Avrupa medeniyeti için değil, herhangi bir medeniyet için– bir zenginlik kaynağı ve yaratıcılığı besleyen motordur. Bununla birlikte kültürel zenginleşme ile kültürel kimlik kaybı arasında çok ince bir çizgi vardır; Avrupa'nın yerlileri [*autochthons*] ile dışarıdan gelip yerleşenlerin [*allochthons*] bir arada yaşamalarının kültürel mirasları erozyona uğratmasını engellemek için birlikteliğin Avrupa'nın "toplumsal sözleşmesinin" altında yatan ilkelere saygı temeli üzerine kurulu olması gerekir... *Karşılıklı* olarak!

"Yeni Avrupalılar"a toplumsal ve yurttaşlık hakları tanınırken böylesine gönülsüz ve cimri davranılır, süreç böylesine yavaş işletilirken saygının kalıcı olması nasıl beklenebilir ki? Göçmenlerin örneğin İtalya'nın GSMH'sine katkıları %11'dir, fakat seçimlerde oy hakları yoktur. Dahası, ülkenin refahına aktif olarak katkıda bulunan, fakat yasal hiçbir belgesi olmayan veya sahte belgelerle çalışanların sayısı kesin olarak bilinmemektedir. "Avrupa Birliği nasıl oluyor da," diye retorik bir soru soruyor D'Alema, "nüfusun önem-

1. (Lat.) Olmazsa olmaz. (Ç.N.)
2. (Fr.) Melezleşme. (Ç.N.)

li bir kısmının politik, ekonomik ve toplumsal haklardan mahrum bırakıldığı böyle bir duruma izin veriyor ve demokratik ilkelerimizi zedelememiş oluyor?" Ve yine prensipte, yurttaşlık görevleri ve hakları birbirinden ayrılmaz şekilde aynı paketin içindeyse, yeni gelenlerin, Avrupa'nın "toplumsal sözleşmesinin" temelini oluşturan bu ilkelere saygı duymaları, onları benimsemeleri, desteklemeleri ve savunmaları nasıl beklenebilir ki? Politikacılarımız, bir yandan göçmenleri, asıl yurttaşların standartlarına uyum sağlamak için yeterince çaba göstermemekle suçlayarak oylarını garanti altına alırken, diğer yandan o standartları dışarıdan gelenlerin ulaşamayacağı kadar uzağa itelemek için ellerinden geleni yapmakta ve daha fazlası için sözler vermekteler. Bunu yaparken, yabancı işgalinden koruduklarını iddia ettikleri standartları erozyona uğratıyor veya itibarsızlaştırıyorlar...

Asıl soru, Avrupa'nın geleceğini başka her şeyden daha kesin olarak belirleyecek o büyük açmaz, esas tartışılması gereken iki konudan neticede (fakat çok da gecikmeden) hangisinin öne çıkacağıdır: Hızla yaşlanmakta olan Avrupa'da göçmenlerin oynadığı ve şu âna kadar pek az politikacının gündeme getirmeye cesaret ettiği cankurtaran rolü mü, yoksa yapay olarak beslenip büyütülen ve her seçimde propaganda malzemesine dönüştürülen yabancı düşmanlığı mı?

2011 Mart'ında, yerel seçimlerde sosyal demokratlarla kurdukları koalisyon ile Hıristiyan demokratları büyük bir hezimete uğratan ve Federal Almanya Cumhuriyeti tarihinde ilk defa bir eyalet başkanı olarak kendilerinden birini, Winfried Kretschmann'ı seçtiren Alman Yeşiller Partisi, özellikle Daniel Cohn-Bendit, bu zaferin ardından, Alman Şansölyeliği'ni yeşillendirmenin (hem de 2013 gibi erken bir tarihe kadar) mümkün olup olmadığını sormaya başladılar. Fakat onların adına bu tarihi kim yazacak? Cohn-Bendit'in bu konuda pek şüphesi yok gibi: birkaç ay önce oyların %88'ini alarak seçilen, çoğunluğun saygı duyduğu ve beğendiği dinamik, zeki, aklı başında eşbaşkanları Cem Özdemir. On sekiz yaşına kadar Türk pasaportu taşıyan ve genç yaşına karşın Alman ve Avrupa politik hayatıyla yakından ilgilenen Özdemir, Alman vatandaşlığına geçmeyi tercih eder çünkü bir Türk vatandaşı olarak ne zaman İngiltere'ye gitmek ya da kapı komşusu Fransa'yı ziyaret etmek istese sınır kapılarında ağır tacizlere uğramaktadır. İnsan merak ediyor: Avrupa'nın geleceğini kim daha iyi temsil ediyor? Avrupa'nın yaşayan en azılı iki kundakçısı mı, yoksa Daniel Cohn-Bendit mi?

Ne var ki bu, hepimizin gün geçtikçe daha çok farkına vardığımız üzere, akışkan modern yaşam biçimimizin başına musallat

olan endişeler listesinin alt sıralarındadır. Martin Heidegger'in bize hatırlattığı gibi hepimiz, bütün insanlık, ölmek üzere yaşıyoruz – ve ne kadar uğraşırsak uğraşalım, bu bilgiyi aklımızdan silemiyoruz. Şimdi de sayıları gittikçe artan çağdaşlarımız, bizim de üyesi olduğumuz insan türünün toptan yok oluşa doğru gittiğini ve giderken de, Herman Melville'in Kaptan Ahab'ı gibi, hepsi olmasa da doğadaki pek çok diğer türü de beraberinde sürüklediğini söylüyor; fakat bütün çabalarına rağmen durumun ciddiyetini kavramamızı henüz sağlayabilmiş değiller.

Uluslararası Enerji Ajansı'nın son bildirisi –yani, dünya petrol üretiminin 2006 yılında zirve noktasına ulaştığı ve petrol piyasasına giren Çin, Hindistan veya Brezilya gibi ülkelerdeki enerji açlığı çeken milyarlarca tüketiciyle birlikte düşüşe geçeceği– ister siyasi seçkinler, ister iş çevreleri, isterse karar alıcı çevreler arasında, bırakın paniğe yol açmayı, geniş çaplı bir ilgi çekmeyi bile başaramadı ve neredeyse kimsenin dikkatini çekmeden unutulup gitti.

"Toplumsal eşitsizlikler, modern projenin mucitlerinin yüzünü utançtan kızartırdı." Michel Rocard, Dominique Bourg ve Floran Augagneur, 3 Nisan 2011 tarihli *Le Monde*'da yayımlanan "Human species, endangered" [İnsan Türü Tehlike Altında] başlıklı ortak makalelerini bu cümleyle bitirmişlerdi. Aydınlanma döneminde, Francis Bacon, Descartes ve hatta Hegel'in yaşadığı dönemde dünya üzerinde yaşam standardı en fakir bölgedekinin iki katından fazla olan hiçbir yer yoktu. Günümüzde ise en zengin ülke sayılan Katar'da kişi başına düşen milli gelir, en fakir Zimbabve'ninkinin tam 428 katı. Ve şurası unutulmamalıdır ki bütün bunlar ortalamaların kıyasıdır.

Ekonomik büyüme sancıları çeken bir dünyada yoksulluğun inatla sürmesi, düşünen insanların durup süregiden gelişmenin yol açtığı dolaylı kayıplar üzerine kafa yormaları için yeterli bir nedendir. Bir başka endişe kaynağı da yoksullar ve yeterli imkânı olmayanlar ile varlıklılar arasında gittikçe derinleşen ve sadece en güçlü, en gözü kara dağcıların tırmanmayı göze alabileceği uçurumdur. Yukarıda bahsettiğim makalenin yazarlarının uyardığı gibi, hayatta kalmak ve makul bir hayat sürmek için gerekli ve gün geçtikçe daha zor bulunan, ulaşılması güç donanım zenginler ile yoksullar arasındaki kıran kırana bir savaşın malzemesi haline geldiğinden, gittikçe derinleşen bu eşitsizliğin en büyük kurbanı demokrasi olacaktır.

Ve en az diğerleri kadar ciddi bir endişe nedeni daha vardır. Refah artışı demek tüketim artışı demektir; zenginleşme, her şeyden önce, yaşam kalitesini artırdığı sürece arzu edilen bir değerdir.

Fakat dünyanın her yerine yayılmış Ekonomik Büyüme Kilisesi cemaatinin gündelik dilinde "hayat koşullarını iyileştirmek", ya da daha tatminkâr yapmak demek "daha fazla tüketmek" anlamına gelir. Bu köktenci cemaatin iman etmiş üyelerine göre kefarete, kurtuluşa, kutsala, dünyevi inayete, doğrudan ve sonsuz mutluluğa giden bütün yollar alışveriş mekânlarından geçer. Mutluluk peşinde koşanlar gelip boşaltsın diye bekleyen dükkân rafları malla doldukça, bu rafları dolu tutacak kaynakların –hammaddelerin ve enerjinin– taşıyıcısı ve tek sağlayıcısı olan dünya boşalmaktadır; bu gerçek, Amerikan basınında "sürdürülebilirlik" konularına ayrılan yerin %53'ünde doğrudan inkâr edilmiş, kalanında ise ya görmezden gelinmiş ya da sessizce geçiştirilmiştir.

Kulakları sağır eden bir sessizlik içinde geçip giden bir uyarı da, Tim Jackson'ın iki yıl önce yayımlanan *Prosperity without Growth* [Büyüme Olmadan Refah] adlı kitabında yaptığı, yaşadığımız yüzyıl bitmeden "çocuklarımızın ve torunlarımızın düşmanca bir iklim, tükenmiş kaynaklar, yok olmuş yaşam alanları, sayıları iyice azalmış türler, kitlesel göçler ve neredeyse kaçınılmaz olarak savaşlarla yüz yüze kalacağı" uyarısıdır. İtici gücü borç olan ve kodamanlar tarafından canla başla kışkırtılan, desteklenen ve beslenen tüketim, "ekolojik olarak sürdürülemez, toplumsal olarak sorunlu ve ekonomik olarak dengesizdir". Jackson'ın başka ürpertici görüşleri de var: Dünyanın en zengin beşte birlik nüfusu toplam küresel gelirin %74'ünü alırken, en yoksul beşte birlik kesimin %2 ile yetinmek durumunda olduğu bir toplumsal düzende, ekonomik büyüme politikalarının yol açtığı yıkımı, yoksulluğu tamamen bitirme gibi soylu bir amacı öne sürerek haklı çıkarma taktiği düpedüz ikiyüzlülük ve insan zekâsına hakarettir – ve bu da neredeyse bütün popüler (ve etkili) haber/bilgi kanalları tarafından görmezden gelinmiş, ya da en iyi ihtimalle, sözlerini kimsenin dinlememesine alışmış ya da bununla yaşamayı öğrenmiş seslere zaman veya sayfa ayırmalarıyla bilinen kanallara havale edilmiştir.

Jeremy Leggett (23 Ocak 2010 tarihli *Guardian*'da) Jackson'ın işaret ettiği yolu izleyerek, uzun ömürlü olması isteniyorsa refahın "bolluk ve bereketin geleneksel tuzaklarının (ve, izninizle, bunlara ek olarak madde ve enerji kullanımının/kötüye kullanımının/istismarının) dışında"; ilişkilerin, ailelerin, komşulukların, cemaatlerin, hayatın anlamlı yanlarının ve değerleri gelecekten üstün tutan işlevsel bir toplumdaki uğraşların gizemli, muğlak bölgesi içinde aranması gerektiğini öne sürer. Jackson'ın kendisi de tartışmasına ekonomik gelişmeyi sorgulamanın, "ya gelişme ya ölüm"

ideolojisinin havarileri ve müptelalarının belirlediği üç kategoriden birine ya da hepsine dahil olmaktan hem korkan hem de bunu bekleyen ve göze alan "çılgınların, idealistlerin ve devrimcilerin" işi olduğunu kabul ederek başlar.

Elinor Ostrom'un *Governing the Commons* [Müşterekleri Yönetmek] (1990) başlıklı kitabı, Jackson'ınkinden yirmi yıl kadar daha eski olmasına karşın, şöyle şeyler okuyabiliyoruz: İnsanların doğal olarak kısa vadeli çıkarlara göre davrandıkları ve, "Her koyun kendi bacağından asılır" ilkesini izledikleri görüşü (ki pek çok kişi tarafından ateşli bir şekilde savunulmaktadır) elimizdeki gerçeklerle örtüşmemektedir. Ostrom, küçük ölçekli mahalli işletmeler üzerine yaptığı çalışmadan oldukça farklı bir sonuç çıkarmış: "Bir cemaat içindeki insanlar" "sadece çıkar amaçlı" olmayan kararlar alabilmektedir. Geçtiğimiz mart ayında Fran Korten'le yaptığı bir söyleşide cemaat içindeki açık ve içten iletişimin, mahcubiyet ve onurlandırmanın, müştereklere [ortak mallara], açık arazilere ve neredeyse sıfır enerji gerektiren ve atık üretmeyen diğer yöntemlere gösterilen saygının, insanların hayatın zorluklarına karşı oldukça makul, neredeyse içgüdüsel bir şekilde verdikleri karşılık olduğundan bahseder – ve bunların hiçbirinin ekonomiye önemli katkıları yoktur; hepsi de gezegenin ve üzerinde yaşamların sürdürülebilirliği içindir.

Şu soruyu sormanın tam zamanı: Geçmişteki "eski ve ilkel" zamanlardan geriye kalmış az sayıdaki etnografik kayıttan bilinen ve pek azımızın haberdar olduğu o müşterek yaşam biçimlerine geri dönüş mümkün değil midir? Veya alternatif bir tarih görüşü mü (ve dolayısıyla alternatif bir "ilerleme" anlayışı mı) doğmak üzeredir? Mutluluğu mağaza raflarında arama dönemi geri dönüşün söz konusu olmadığı, sürekli olarak tek yönde ilerleyen bir atılımdan çok, bir kereye mahsus, doğası gereği ve kaçınılmaz olarak geçici bir sapma mıydı, sapma mıdır ve ileride de öyle mi olacaktır?

Dedikleri gibi, jüri hâlâ toplantıda... Fakat artık bir karar verilmesi gerekiyor. Jüri toplantıda ne kadar uzun kalırsa, kumanyalar tükendiği için zorla geri çağrılma ihtimalleri de o kadar artıyor...

Haziran 2011

Önsöz

Hafiflik ve Akışkanlık Üzerine

Başlanan işin yarım kalması, tutarsızlık ve beklenmedik olaylar, günlük hayatlarımızın sıradan vaziyetlerindendir. Dahası, zihinleri ardı arkası kesilmeyen uyaranlardan ve ani değişimlerden başka bir şeyle beslenmeyen çoğu kişi için bunlar gerçek bir gereksinim haline gelmiştir. Kalıcı olan şeylere tahammül edemez olduk. Can sıkıntısından nasıl meyve alacağımızı bilmiyoruz artık.

Sorunun özü şu: İnsan aklı, insan aklının yaptıklarına vâkıf olabilir mi?

Paul Valéry

"Akışkanlık" sıvılara ve gazlara özgü bir durumdur. Sıvıları ve gazları katılardan ayıran şey, *Encyclopædia Britannica*'nın belirttiği gibi, sıvıların ve gazların "durağan durumdayken, içlerinden geçtiği hayal edilen bir düzleme etki eden güçlere direnememesi" ve bu nedenle "üzerlerine bir güç uygulandığında şekillerinin sürekli olarak değişmesidir".

Bu tür bir kuvvete maruz kalan sıvı veya gaz haldeki maddenin bir kısmının diğer bir kısmına göre sürekli ve geri dönüşsüz bir şekilde yer değiştirmesi, akışkanlara özgü bir özellik olan ve "akış" adı verilen duruma yol açar. Buna karşılık, bükülen veya sabit bir kenar üzerinde esnemeye zorlanan katı bir maddenin içinde oluşan karşı kuvvetler herhangi bir yer değişimine yol açmaz; katı madde, serbest bırakıldığında ilk şekline geri döner.

Akışkan maddelerden olan sıvılar bu olağanüstü özelliklerini, "moleküllerinin, birkaç moleküllük küçük gruplar halinde düzgün bir şekilde dizilmiş olmasına" borçludur. Oysa katıların davranışları, "atomlarının yapısal dağılımından ve bu atomları bir arada tutan bağın çok güçlü olmasından" kaynaklanmaktadır. "Atomlar arası

bağ" ise, katı maddelerin "kararlılığını" –yani, "atomlarını ayrılmaya zorlayan kuvvetlere karşı gösterdiği direnci"– açıklayan bir terimdir.

"Akışkanlık" kavramını, modern çağın bugünkü durumunu betimlemek için kullandığımız başlıca eğretilemelerden biri olarak açımlama çabamıza *Encyclopædia Britannica*'nın katkısı bu kadar.

Akışkanların bütün bu özelliklerinin bize söylediği şey, özetle ve basit bir dille, şu: Sıvıların katılar gibi belli bir şekli yoktur. Deyim yerindeyse, ne mekânsal ne de zamansal olarak sabit bir konumları vardır. Katılar belirgin mekânsal boyutlara sahiptir fakat zamanın (akışına karşı koyarak veya geçişini önemsizleştirerek) etkisini nötralize ederler; dolayısıyla katılar için zaman boyutunun önemi yoktur. Oysa akışkanlar, belli bir şekli uzun zaman koruyamazlar; her an şekil değiştirmeye hazırdırlar. Dolayısıyla, akışkanlarda önemli olan, boşlukta kapladıkları yerden çok, zamanın akışıdır. Evet, boşlukta bir yer kaplarlar fakat bu durum geçicidir, "her an" değişebilir. Katılar, bir anlamda, zaman boyutunu ortadan kaldırır; oysa sıvılar için asıl önemli olan şey, zamandır. Katıları tanımlarken zaman boyutunu yok sayabiliriz; akışkanları tanımlarken ise, zaman boyutunu konu dışında tutmak yapılacak en ciddi hatalardan biri olur. Akışkanları tanımlamak fotoğraf çekmek gibidir ve çerçevenin alt kenarında hep bir tarih ve zaman bilgisi olması gerekir.

Akışkanlar çok kolay yer değiştirir. "Akarlar", "damlarlar", "dökülürler", "taşarlar", "fışkırırlar", "sızarlar", "boşalırlar", "püskürürler", "süzülürler"; katıların aksine, akışkanların hareketini durdurmak kolay değildir – bazı engellerin etrafından dolaşırlar, bazılarını içlerinde eritirler ve bazılarının da, aşındırarak ya da sızarak, içlerinden geçerler. Katılarla temasa geçen sıvılar hiçbir değişime uğramazken, sıvılarla temas eden katılar, sonunda katı olarak kalsalar bile –az ya da çok ıslanarak– bir değişime uğrarlar. Akışkanların bu olağanüstü hareketliliği, onları "hafiflik" kavramıyla eşanlamlı hale getirmiştir. Özgül ağırlığı katılardan daha fazla olan pek çok sıvı vardır var olmasına, fakat biz yine de sıvıları, katı olan her şeyden daha hafif olarak algılama eğilimindeyizdir. "Hafif" ya da "ağırlıksız" dendiğinde aklımıza hareketlilik ve değişkenlik gelir: Deneyimlerimizden iyi biliriz ki eşyamız ne kadar azsa, yani ne kadar "hafifsek" o kadar hızlı yolculuk ederiz.

Modern çağın günümüzdeki, pek çok açıdan *yeni* evresini tanımlamaya ve anlamaya çalışırken uygun bir eğretileme olarak "akışkanlık" kavramını kullanmamızın nedenleri bunlardır.

Böyle bir önermenin, "modernite söylemini" çok iyi bilen ve modern tarih terminolojisine aşina birisinin kaşlarının düşünceyle çatılmasına yol açabileceğinin farkındayım. Modernite, daha en

başından beri bir akışkanlaşma [*liquefaction*] süreci değil miydi? "Katıları eritme", modernitenin başlıca uğraşı ve en önemli başarısı değil miydi? Diğer bir deyişle modernite, daha ilk dile getirildiği andan itibaren "akışkan" olmamış mıdır?

Haklılıkları zaman içinde ortaya çıkan bu ve benzeri itirazlar, meşhur "katıların erimesi [buharlaşması]" terimini hatırladığımızda daha haklı görünecektir. Terim, *Komünist Manifesto*'nun yazarları tarafından yüz elli yıl kadar önce ortaya atılmıştı ve dönemin özgüveni yüksek, coşkun modern ruhunun, kendi zevkine göre fazlasıyla ruhsuz bulduğu ve –kemikleşmiş bir hayat tarzına saplanıp kaldığı için– değişime ve değişim yönünde her türlü müdahaleye inatla direnen bir topluma layık gördüğü muameleyi özetleyen bir yakıştırmaydı. Bu "ruhu" gerçekten de "modern" yapan şey, gerçeğin/gerçekliğin, tarihin "ölü ellerinden" kurtarılıp özgürlüğüne kavuşturulması gerektiğini – ve bunun ancak katı olan (yani, zamana direnen ve zamanın geçişini yok sayan veya zaman içinde değişmeyen) her şeyin eritilip, "berhava" edilerek yapılabileceğini söylemesiydi. Bir sonraki adım olarak "kutsal olanın dünyevileştirilmesi" yani, kendimizi geçmişten kurtarmamız, geçmişin ve en önemlisi –geçmişin günümüzdeki kalıntısı ve tortusu olan– "geleneğin" egemenliğine bir son vermemiz gerekmekteydi; bunun için, katıların "akışkanlaşmaya" karşı durabilmesini mümkün kılan ve inançlar ile bağlılıklardan örülmüş koruyucu zırhı kırmak gerekiyordu.

Ne var ki bütün bunların, katıları toptan yok etmeyi ve kurduğumuz "cesur yeni dünyayı" katılardan azade bir yer yapmayı değil, dünyayı *yeni ve daha gelişmiş katılara* uygun hale getirmeyi amaçladığını akıldan çıkarmamak gerek. De Tocqueville'in ***Eski Rejim ve Devrim*** adlı eserini okuyan biri, "kalıt" katıların eskimiş ve yavan olmaları, elle tutulacak taraflarının kalmamış ve tamamen güvenilmez hale gelmiş olmaları gerekçeleriyle ne denli aşağı görüldüğünü, lanetlendiğini ve "sıvılaştırılmak" üzere bir kenara alındığını görerek şaşırabilir. Modern zamanlar, modernite öncesi katıları ileri derecede bozunuma uğramış katılar olarak görüyordu. Bu katıları bir an önce eritme isteğinin ardındaki en güçlü itkilerden biri de, katılıkları *kalıcı* olacak, yani zaman içinde değişmeyeceğinden emin olabileceğiniz, dünyayı daha kestirilebilir, dolayısıyla daha katlanılır bir yer haline getirecek katılar keşfetmek veya sıfırdan üretmek isteğiydi.

Eritilecek ilk katılar ve dünyevileştirilecek ilk kutsallar, insanın elini kolunu bağlayan, hareketi kısıtlayan ve girişimlerin önünü tıkayan geleneksel sadakatler, alışılageldik haklar ve görevlerdi. Yeni (ve gerçek anlamda katı!) bir düzen kurmak için öncelikle, eski düzenin kurucularının sırtına yüklediği o ağır yükten kurtulmak gerekiyordu.

"Katıları eritmek" terimi, her şeyden önce, eldeki mali değerlerin rasyonel bir şekilde hesaplanmasını zorlaştıran "alakasız" zorunluluklardan kurtulmak, ya da Max Weber'in belirttiği gibi, ticari ve ekonomik girişimleri, kendilerine ayak bağı olan ev-aile ilişkilerinden ve etik sorumluluklardan kurtarıp özgürleştirmek, ya da Thomas Carlyle'ın söyleyebileceği gibi, insanlar arası pek çok ilişkinin altında yatan parasal/ekonomik "rabıtaları" terk etmek anlamına geliyordu. Aynı nedenden ötürü, katıları bu şekilde "eritmek" bütün bir toplumsal ilişkiler ağını dağıtıyor, onu çıplak, savunmasız ve dış etkilere açık hale getiriyor, ilhamını iş ilişkilerinden alan davranış kurallarına ve iş ilişkileri tarafından belirlenmiş akılcılık kıstaslarına karşı koyamayacak kadar zayıflatıyordu – oysa bu ilişkiler ağından beklenen, bütün bunlara etkin bir şekilde karşı koymaktı.

Bu önemli ve kaçınılmaz kopuş, meydanı (Weber'in deyişiyle) araçsal rasyonalitenin, ya da (Karl Marx'ın dile getirdiği gibi) ekonominin belirleyici rolünün istilasına ve egemenliğine açık hale getirmiş, toplumsal hayatın "temeli", hayatın diğer bütün alanlarına "üstyapı" statüsü vermişti. Burada üstyapı, tek işlevi toplumsal düzenin sorunsuz ve kesintisiz işleyişini sağlamak olan "temel" yapının insan eliyle üretilmiş bir ürünüydü. Katıların eritilmesi, ekonomiyi, ona ayak bağı olan karmakarışık siyasi, etik ve kültürel bağlarından yavaş yavaş kurtarmaya başlamıştı. Eriyen katıların dibe çöken kalıntılarından ise esas itibarıyla ekonomik terimlerle tanımlanan yeni bir düzen ortaya çıktı. Bu yeni düzen, yerini aldığı önceki düzenlerden daha katı olacaktı çünkü –onların aksine– ekonomi dışı tehditlere karşı dirençliydi. Yeni düzeni yönlendirebilecek veya eksiklerini giderebilecek siyasi veya ahlaki mekanizmaların çoğu ya bozulmuş ya da görevini yerine getiremeyecek denli zarar görmüştü. Bunun nedeni, ekonomik düzenin, geleceğini bir kez güvence altına aldıktan sonra toplumsal hayatın tamamını sömürgeleştirecek, yeniden eğitecek ve kendi yoluna çevirecek olması değildi; o düzen insan hayatının tümü üzerinde egemenliğini kurmuş durumdaydı zira insan hayatında gerçekleşme ihtimali olan ne varsa hepsi de, bu düzenin insafsızca ve durmaksızın yeniden üretilmesi bakımından bağıntısız ve işe yaramaz hale getirilmişti.

İlk defa 1987'de, *Praxis International* tarafından yayımlanan "The Utopia of the Zero Option"[1] adlı yazısında Claus Offe, moder-

1. *Zero Option*, Avrupa'daki tüm Sovyet Rusya ve Amerikan orta menzilli nükleer füzelerinin geri çekilmesi önerisi için kullanılan terimdir. İlk defa ABD tarafından 1981'de sunulan bu önerinin kapsamı, daha sonra, dünyadaki tüm nükleer silahları içine alacak şekilde genişledi. (Ç.N.)

nite sürecinin bu aşamasını çok güzel tarif eder: "Karmaşık" toplumlar o kadar katı hale gelmişlerdir ki düzenleri, yani, içlerinde gerçekleşen süreçlerin düzenleniş şekli üzerine düzgüsel [*normative*] bir analiz ya da yenileyici bir müdahale girişimi bile, bu toplumları özde yetersiz hale getiren kılgısal kısırlık yüzünden daha ilk adımda başarısız olmaktadır. Bu düzenin "alt sistemleri [*subsystem*]," ister tek tek ister birlikte, ne kadar serbest ve değişken olursa olsun, birbirleri ile kurdukları ilişki "her tür seçme özgürlüğüne kapalıdır, sonu yıkımla bitmeye mahkûmdur ve katıdır". Şeylerin/nesnelerin genel düzeni seçeneklere açık değildir; bu seçeneklerin neler olabileceği hiç de net olmadığı gibi, uygulanması mümkün görünen bir seçeneğin, onu düşünüp ortaya çıkarma kapasitesine sahip olmayan bir toplumsal hayat içinde nasıl uygulamaya döküleceği daha da belirsizdir. Amaca yönelik eylemin her bir eyleyicisi, aracı ve eylem taktikleri ile düzenin geneli arasında büyük bir uçurum –arada bir köprü olmaksızın giderek açılan bir boşluk– bulunmaktadır.

Çoğu distopik senaryonun aksine, bu duruma ne diktatöryal kurallar, boyun eğdirme, baskı veya köleleştirme yoluyla ne de özel alanın "sistem" tarafından "sömürgeleştirilmesi" yoluyla ulaşılmıştır. Tam tersi: Günümüzdeki durumun nedeni, bireyin seçme ve eyleme geçme özgürlüğünü sınırlandırdığından haklı ya da haksız olarak kuşkulanılan kısıtlamaların, engellerin, ayak bağlarının radikal bir biçimde eritilmiş olmasıdır. *Düzenin katılığı, insan eyleyicilerin sahip olduğu özgürlüğün bir ürünü ve kalıntısıdır.* Bu katılık, "ayağın frenden çekilmesinin" genel sonucudur; yani, (Offe'nin ilk defa 1987'de yayımlanan "Binding, Shackles, Brakes" [Bağlayıcı, Prangalar, Frenler] başlıklı yazısında işaret ettiği gibi) finans, gayrimenkul ve emek pazarlarının üzerindeki kısıtlamaların kaldırılmasının, kuralsızlaşmanın, liberalleşmenin, "esnekleşmenin" vergi yükünün azaltılmasının, artan akışkanlığın, vb. veya (Richard Sennett'in *Ten ve Taş* kitabından alıntılayacak olursak) "hız, kaçış, edilgenlik" tekniklerinin –diğer bir deyişle sistem ile bağımsız eyleyicilerin birbirinden radikal olarak ayrı kalmasını, karşı karşıya gelmek yerine birbirlerini pas geçmelerini sağlayan tekniklerin– sonucudur. Dünyayı değiştiren devrimlerin zamanı gerçekten geçmişse ve bunun bir nedeni, sistemin bütün kontrol mekanizmalarının bir arada bulunduğu ve devrimciler tarafından basılıp ele geçirilebilecek bir merkez kontrol odasının olmamasıysa, diğer nedeni de çatışa çatışa binaya ulaşanların (binayı onlardan önce başkaları ele geçirmemişse) durumu tersine çevirmesinin, onları daha en başında isyana sürükleyen sefalete nasıl son vereceklerini hayal etme-

nin, imkânsız olmasa da, son derece zor olmasıdır. Potansiyel devrimcilerin, yani bir birey olarak içinde yaşadıkları zorlukları değiştirme arzularını toplumsal düzeni değiştirme projesi olarak dile getiren insanların sayısının son derece az olmasına bakıp da şaşırmamak gerek.

Eski ve bozuk düzenin yerine yeni ve daha iyi bir düzen kurma hedefi –en azından, siyasal alanda– şu an için gündem dışı. Bu nedenle, modernitenin değişmeyen özelliği olan "katıların erimesi" yeni bir anlam kazanmış ve hepsinden de önemlisi, yeni bir hedefe yöneltilmiş – ve bu yön değişiminin en önemli etkilerinden biri de, düzen ve sistem sorunlarını siyasetin gündeminde tutabilecek güçlerin etkisini yitirmesi olmuştur. Eritme potasına atılma sırası gelen ve halihazırda –yani, içinde bulunduğumuz akışkan modernite zamanında– eritilme aşamasında olan katılar, bireysel seçimleri kolektif projeler ve eylemler bütünü içinde birbirine bağlayan bağlardır. Bu proje ve eylemler ise, bir yanda bireylerin kendi başlarına yürüttükleri yaşam politikaları ile diğer yanda insanların birlikte yaşama pratiklerinde geçerli politik eylemler arasındaki iletişim ve eşgüdüm örüntüleridir.

3 Şubat 1999'da Jonathan Rutherford'a verdiği bir röportajda Ulrich Beck (ki kendisi, bu röportajı vermeden birkaç yıl önce, "kendine dönen modernite" ya da *sözde* "modernitenin modernizasyonu" çağı olarak adlandırdığı aşamayı tanımlamak için "ikinci modernite" terimini ortaya atmış olan kişidir) çoktan ölmüş ama varlığını hâlâ sürdüren "zombi kategoriler" ve "zombi kurumlardan" bahseder. Bu yeni olgunun tipik örnekleri olarak da aileyi, toplumsal sınıfları ve komşuluk ilişkilerini gösterir. Örneğin aile:

> Günümüzde aile deyince aklınıza ne geliyor, kendinize sorun. Aile ne demek? Elbette çocuklar var; çocuklarım, çocuklarımız. Ne var ki, aile hayatının çekirdeğini oluşturan ana babalık bile boşanma koşulları altında dağılmaya, etkisini yitirmeye başlamıştır. [...] büyükanneler ve büyükbabalar aileden sayılırlar, fakat kendi kızlarının ve oğullarının verdikleri kararlara katkıda bulunma yolları kalmamıştır. Torunlarının açısından bakıldığında büyükanne ve büyükbaba ile ilişki, bireysel kararlar ve seçimlerle belirlenmesi gereken roller demektir.

Şu anda olanlar, deyim yerindeyse, modernitenin "eritici güçlerinin" yeniden dağılımı ve yeniden tahsis edilmesi sürecidir. Bu güçler, öncelikle, halihazırda varlığını sürdüren kurumları etkiledi-

ler. Bu kurumlar, olası eylem-seçimleri alanının sınırlarını belirleyen kurumlardı ve bunların arasında ön sırada, bize miras yoluyla kalan ve doğuştan sahip olduğumuz statü nedeniyle adımıza tahsis edilen "gayri kabil-i temyiz" mülkiyet bulunmaktaydı. Yapısal düzen ve gruplanma biçimleri, karşılıklı bağlılık ve etkileşim örüntüleri yeniden kalıba dökülmek ve yeniden biçimlenmek üzere eritme potasına atıldılar; modernitenin her şeyi aşındıran, sınırları yıkan ve onların ötesine geçen tarihsel sürecinin "kalıpları kırma" dönemiydi bu. Bununla birlikte, değişimden habersiz olmalarını mazur görebileceğimiz bireyler kendilerini, ne kadar "yeni ve gelişmiş" olurlarsa olsunlar hâlâ eskisi kadar katı ve başına buyruk pek çok örüntü ve kalıp karşısında buluverdiler.

Gerçekten de hiçbir kalıp, yerine yenisi konmadan kırılmadı; eski kafeslerinden kurtulan insanlar, yeni düzenin kullanıma hazır hücrelerinden birini seçme durumunda bırakıldılar. Bu hücreler, adına *sınıf* dediğimiz, mevcut ve olası tüm yaşam durumlarını birden içine alan ve gerçeğe uygun yaşam projelerinin ve yaşam stratejilerinin kapsamını (en az çoktan eriyip gitmiş *feodal sınıflar* [*estates*] kadar uzlaşımdan uzak bir şekilde) belirleyen sınırlardı. Özgür bireyleri bekleyen görev, yeni elde ettikleri özgürlükleriyle kendilerine uygun yeni hücreyi bulmak ve orası için iyi ve gerekli görülen kurallar ile davranış biçimlerini sadık bir şekilde uygulayarak uyum sağlamaktı.

İnsanların gönüllü olarak uyabilecekleri, güvenilir bir rehber olarak görebilecekleri ve kendilerini teslim edebilecekleri bu tür yasaların, örüntülerin ve kuralların sayısı, günümüzde, gittikçe artan hızda azalmaktadır. Bu demek değildir ki günümüzde yaşayanlar tamamen kendi hayal ettikleri ve karar verdikleri gibi yaşıyorlar ve kendi yaşam biçimlerini sıfırdan, kendi özgür iradeleriyle biçimlendirebiliyorlar, ya da kurmak istedikleri yapının malzeme ve planları için artık topluma ihtiyaçları yok. Bunun anlamı, yerleri önceden belirlenmiş "referans grupları" çağından çıkıp "evrensel kıyas" çağına giriyor olmamızdır. Bu çağda, bireysel öz-inşa çabalarının kaderi tipik ve onulmaz şekilde belirsizdir, önceden çizilmemiştir ve bu tür çabalar doğal nihai sonlarına ulaşmadan, yani birey, doğal yaşam süresinin sonuna gelmeden –ölmeden– önce çok sayıda ve muazzam değişimlere uğrar.

Şu günlerde örüntüler ve yapılaşmalar "kendiliğinden açıklayıcı" olmadıkları gibi "belirli" de değillerdir; sayılamayacak kadar çokturlar ve her biri kendilerini kısıtlayan dayatmacı, zorlayıcı güçlerden büyük oranda kurtuluncaya dek sürekli birbirleriyle çar-

pışır ve birbirlerinin buyruklarına karşı gelirler. Ayrıca, doğal yapıları değişmiş ve bu doğrultuda, bireysel görevler envanterindeki maddeler olarak yeniden sınıflandırılmışlardır. Yaşam politikasını yönlendirmek ve bu politikanın geleceğini çizmekten çok onu takip edecekler, süreç içindeki değişimler ve yenilikler tarafından da sürekli olarak yeniden biçimlendirileceklerdir. Akışkanlaştırıcı/sıvılaştırıcı güçler "sistem"den "toplum"a, "politika"dan "(gündelik) yaşam politikaları"na yönelmiş - ya da toplumsal bir aradalığın "makro" düzeyinden çıkarak "mikro" düzeyine inmiştir.

Bunun bir sonucu olarak bizim yaşadığımız, modernitenin bireyselleşmiş, özelleştirilmiş bir versiyonudur; örüntü oluşturma yükü ve başarısızlığın sorumluluğu büyük ölçüde bireyin omuzlarındadır. Eritilme sırası ise bağımlılık ve etkileşim örüntülerine gelmiştir. Bunlar, eski kuşakların yaşadığı ve hayal bile edemeyeceği kadar katılıklarını yitirmiş, dış etkilere açık hale gelmişlerdir; fakat diğer bütün akışkanlar gibi mevcut şekillerini uzun süre koruyamazlar. Şekillerini değiştirmek, mevcut şekillerini korumaktan daha kolaydır. Katılar bir kere kalıba döküldüler mi bir daha şekil değiştirmezler. Akışkanların şeklini korumak için yoğun dikkat gösterilmeli, sürekli uyanık olmalı ve kesintisiz çaba harcanmalıdır - buna rağmen başarı garantisi diye bir şey söz konusu değildir.

"Akışkan modernitenin" gelişiyle birlikte "insanlık durumunda" gerçekleşen muazzam değişimi yadsımak –ya da en azından azımsamak bile– düşüncesizlik olur. Dizgesel yapının uzaklığı ve ulaşılmazlığı, gündelik yaşam politikalarının halihazırdaki düzensiz, akışkan yapısıyla birleştiğinde, bu insanlık durumunu radikal bir şekilde değiştirir ve bizi, bu dizgesel yapının anlatılarının arka planını oluşturan eski kavramları yeniden değerlendirmeye yöneltir. Günümüzde bu tür kavramlar da, tıpkı zombiler gibi, hem ölü hem de canlıdırlar. Sorulması gereken soru, ister yeni bir biçimle ister eski biçimlerinde, yeniden canlanmalarının mümkün olup olmadığı; değilse, cenaze törenlerini usulüne uygun bir şekilde gerçekleştirmek için ne yapmamız gerektiğidir.

Bu kitap işte bu soruya cevap aramaktadır. Araştırma ve tartışma malzemesi olarak, insanlık durumu üzerine üretilmiş görenreksel anlatıları çevreleyen temel kavramlardan beşi seçilmiştir: kurtuluş, bireysellik, zaman/mekân, iş ve cemaat [*community*]. Çocukları, tepemizden aşağı boşaltılan kirli bulaşık sularından kurtarmak ümidiyle, bu kavramları tanımlayan simgeler ve pratikteki karşılıkları (giriş niteliğinde ve eksik de olsa) ayrı ayrı incelenecektir.

Modernite kavramının pek çok farklı anlamı vardır ve nasıl ortaya çıktığı, nasıl bir gelişim gösterdiği pek çok farklı belirti ve işarete bakılarak takip edilebilir. Ne var ki, modern hayatın ve onun modern arka planının özelliklerinden biri, "fark yaratan fark" olarak öne çıkar; diğer bütün karakteristik öğeler bu can alıcı özellikten sonra gelmektedir. Bu özellik, mekân ile zaman arasındaki değişen ilişkidir.

Modernite, kendinden önceki uzun yüzyıllar boyunca yaşam pratiğinin iç içe geçmiş, birbiriyle süreğen, dengeli ve sağlam bir şekilde örtüşen, dolayısıyla birbirinden güçlükle ayırt edilebilen unsurları olan zaman ile mekânın, yaşam pratiğinden ve birbirlerinden ayrıldığı, böylece farklı ve bağımsız birer strateji ve eylem kategorisi olarak kuramsallaştırılabilir hale geldiğinde başlar. Modernitede zamanın *tarihi* vardır. Bu tarih, zamanın durmaksızın artan "taşıma kapasitesi" nedeniyle – zaman birimlerinin "geçmesine", "aşmasına", "örtmesine" –ya da "*fethetmesine*"– izin verdiği mekân parçalarının genişlemesi nedeniyle tarihtir. Mekân içindeki hareketin hızı (son derece katı olan, dolayısıyla ne genişleyen ne de daralan mekânın aksine) insan yaratıcılığının, hayal gücünün ve becerisinin bir ürünü olduğunda zamanın da bir tarihi olur.

Zaman-mekân arasındaki ilişki bağlamında kullandığımızda hız kavramı (daha doğru bir ifadeyle ivme), değişkenlik düşüncesini de içinde barındırır. Bu ilişki gerçekten değişken olmasa, insan yaratıcılığı ve azminin bir ürünü değil de insan dışı ve insan öncesi bir gerçekliğin özelliği olsa ve modernite öncesi bedenlerin hareket kabiliyetini –insan veya at bacağı gibi– doğal hareket araçlarının hareket kabiliyetiyle sınırlayan dar bir hareket alanının çok ötesine geçmiyor olsa hız kavramının pek bir anlamı olmazdı. Birim zamanda alınan yol miktarı teknolojiye ve insan yapımı ulaşım araçlarına bağlı olmaya başladığından bu yana, var olan ve şimdiye kadar aşılamamış bütün hız sınırları, prensipte, aşılabilir sınırlar haline geldi. Artık gökyüzünden (ya da son zamanlarda ortaya çıktığı üzere, ışık hızından) başka sınır kalmamıştı ve bu sınıra ulaşmak için gösterilen çabanın adı, moderniteydi; sürekliydi, önüne geçilemezdi ve gittikçe artan bir hızda ilerlemekteydi.

Yeni kazandığı esneklik ve sınırlarının genişliği sayesinde modern zamanlar, her şeyden önce, mekânın fethi için kullanılan bir silah haline geldi. Zaman ile mekân arasındaki modern mücadelede mekân, siperine çekilip yalnızca bir savunma savaşı yürütmekten başka bir şey elinden gelmeyen ağır, hantal, katı ve soğuk taraftı – zamanın değişime açık gelişmelerine ayak bağı olmaktan başka bir işe yaramıyordu. Zaman, bu savaşın aktif ve dinamik tarafıydı;

sürekli hücumda olan, sürekli yayılan, yeni yerler fetheden ve sömürge altına alan güçtü. Hareket becerisi sağlayan araçlara daha hızlı ulaşım ve hız modern zamanlarda gittikçe yükselerek, başlıca iktidar ve egemenlik aracı haline geldi.

Michel Foucault, modern iktidarı çok güzel tanımlayan eğretilemelerden biri olarak Jeremy Bentham'ın Panoptikon tasarımını göstermişti. Panoptikon'da, sıkı bir şekilde korunan kalın ve güçlü duvarlarla çevrili hücrelerde tutulan mahkûmların neredeyse hiç hareket özgürlükleri yoktu; yataklarından, hücrelerinden veya çalışma tezgâhlarının başından bir yere ayrılamıyorlardı. Yerlerinden kıpırdayamıyorlardı, çünkü sürekli bir gözetim altındaydılar; kendilerine gösterilen yerden başka bir yere gidemiyorlar, fazladan bir adım bile atamıyorlardı çünkü (istedikleri zaman istedikleri yerde durup) onları gözleyen gardiyanların ne zaman nerede olduklarını göremiyorlar, o anda gözlenip gözlenmediklerini bilemiyorlardı. Gardiyanların hareket serbestisi ve kolaylığı egemenliklerinin garantisiydi; mahkûmların yerlerini terk edememeleri ise "bağımlılıklarının" çok sayıdaki kısıtlamaları içinde en sağlamı, kırılması ya da gevşetilmesi en zor olanıydı. Zamana hükmetmek yöneticilerin iktidar sırrıydı – oldukları yerden ayrılmalarına izin vermeyerek ve bütün hareketlerini, uymak zorunda bırakıldıkları bir zaman düzenine bağlayarak mahkûmları mekân içinde hareketsiz hale getirmek de iktidarlarını uygulamaya dökmek için başvurdukları başlıca stratejiydi. İktidar piramidi hız, ulaşım araçlarına erişim ve bunun getirdiği hareket özgürlüğü üzerine kuruluydu.

Panoptikon fikrinin başka olumsuzlukları da vardır. Çok pahalıdır: Mekânı kontrol altına almak ve içindekileri onlara ayrılan yerlerde sürekli gözetim altında tutmak için yerine getirilmesi gereken sayısız idari görev oldukça masraflı ve ağırdır. Yeni binalar yapmak ve bakımlarını aksatmamak, profesyonel gardiyanlar işe almak ve maaşlarını ödemek, mahkûmların temel ihtiyaçlarını karşılamak ve iş görme kapasitelerini yüksek tutmak gerekiyordu. Son olarak iş idaresi demek, sonuç idarenin çıkarına olsa bile, mekânın genel durumunun sorumluluğunu da almak –ve mekâna bağımlı kalmak– demektir. Fiilen mekânda olmayı ve işlerle –en azından sürekli bir mücadele ve çekişme biçiminde– bizzat ilgilenmeyi gerektirir.

Bu kadar çok kişinin "tarihin sonundan", "postmodernizmden", "ikinci moderniteden" ve "üst-moderniteden" [*surmodernity*] bahsetmesi, ya da bu kadar açık olmasa da, insanların bir arada yaşama düzenlerinde ve günümüz yaşam politikalarına yön veren toplumsal koşullarda radikal bir değişim olacağını dile getirmelerinin nedeni, hareket hızını artırmak için uzun zamandır sürdürülen çabaların

"doğal sınırına" ulaşmış olmasıdır. İktidar, elektronik sinyallerin hızında hareket edebilmektedir – dolayısıyla iktidarı oluşturan unsurların hareketi için gereken zaman, bir göz kırpma süresinden daha kısa hale gelmiştir. İktidar, tamamen pratik nedenlerle, mekândan bağımsız –*bölge dışı*– olmuştur; artık mekânın "direnci" hareketi kendine bağımlı kılmadığı gibi yavaşlatmamaktadır da (cep telefonlarının ortaya çıkışı, mekân bağımlılığına indirilen sembolik "son darbe" gibidir: Bir komutun verilip sonucunun takip edilebilmesi için bir telefon prizine bile gerek yoktur. Komutu verenin nerede olduğu artık önemli değildir – "yakın" ve "uzak", hatta el değmemiş doğa ile insan eli ile düzenlenmiş, "medeni" mekân arasındaki fark ortadan kalkmıştır). Bu durum, iktidar sahiplerinin eline benzersiz bir fırsat vermiştir: Panoptik iktidar aracının hantal ve rahatsız edici yönlerinden kurtulmak mümkündür. Modernite tarihinin günümüzdeki durumuyla ilgili başka ne söylenirse söylensin, hepsinden de önce, *post-panoptik*'tir. Panoptikon'da önemli olan, yönetenlerin her daim "bizzat" kontrol kulesinde veya yakınlarında olmalarıydı. Post-panoptik iktidar ilişkilerinde önemli olan ise, ilişkide daha az hareket serbestisi olan tarafın kaderinin belirlendiği kumanda tablosunun başındaki insanların istedikleri zaman yerlerini terk ederek kimsenin ulaşamayacağı kadar uzağa gidebilme özgürlüklerinin olmasıdır.

Panoptikon'un sonu denetleyenlerle denetlenenler, sermaye ile işgücü, liderlerle müritler, savaşan ordular arasındaki *birebir mücadele döneminin* de sonunu işaret etmektedir. Başlıca iktidar kurma tekniği kaçma, kaytarma, orada olmama, sakınmadır artık; düzen tesis etmek ve korumak oldukça külfetli olduğu için iktidar, her türlü bölgesel sınırlandırmayı, bu sınırlandırmanın sorumluluğunu üstlenmeyi ve sonuçlarına katlanmayı fiilen reddetmektedir.

Körfez ve Yugoslav savaşları sırasında saldırgan taraflarca kullanılan stratejiler bu yeni iktidar tekniğinin nasıl uygulanabileceğini çok güzel göstermiştir. Savaş sırasında kara güçlerini devreye sokmamak için gösterilen çaba çok dikkat çekiciydi; resmî açıklamalar ne söylerse söylesin, bu çabanın tek nedeni meşhur "ceset torbası sendromu"[1] değildi. Karada bir çatışmaya girmek yalnızca iç politikadaki olası olumsuz etkileri nedeniyle değil, (belki de daha çok) tamamen işe yaramaz olması ve savaşa giriş nedenleri düşünüldüğünde tam tersi bir sonuca yol açabileceğinden, isten-

1. Bir savaş ya da çatışma sırasında hayatlarını kaybeden askerlerin yurda getiriliş veya cenaze törenleri görüntülerinin kamuoyunda yarattığı olumsuz duygular ve bunun bir sonucu olarak siyasi iktidara desteğin zayıflaması veya iktidarın tüm desteği yitirmesi. (Ç.N.)

miyordu. Kaldı ki bir bölgeyi tüm idari ve siyasi sorumluluklarıyla birlikte ele geçirmek, bu sorumlulukların sonuçlarına katlanmak savaşa giriş nedenleri ve hedefleri arasında yer almadığı gibi, her ne olursa olsun kaçınılması gereken bir şeydi ve "sivil kayıplar" gibi savaşın, duyulduğunda insanın içini kaldıran (ama bu sefer dost kuvvetleri etkileyen) bir başka sonucu olarak görülüyordu.

Savaş sırasında piyade birliklerinin karada çarpışarak ilerleme ve düşmanı sahip olduğu, kontrol altında tuttuğu ve yönetimini yürüttüğü topraklardan sürüp çıkarma stratejisi yerini radara yakalanmayan, kimsenin beklemediği bir anda aniden ortaya çıkıp bir anda gözden kaybolan "hayalet" avcı uçaklarından fırlatılan "akıllı" güdümlü füzelere bırakmıştır. Hücum yapan taraflar "muharebe meydanında ayakta kalan taraf" olmak istemiyorlar artık. Bu "vur kaç" savaş taktiği, akışkan modernite çağının yeni savaş türünün habercisiydi. Bu yeni savaşta amaç daha fazla toprak fethetmek değil, "nevzuhur" küresel güçlerin "akışını" kesen duvarları yıkmak; düşmanın kafasından bağımsızlık veya özerklik fikirlerini kovarak, o güne kadar dışa kapalı kalmış, el değmemiş alanları diğer sivil güç sahiplerinin "operasyonlarına" açmaktır. Denebilir ki günümüzde savaş, gitgide daha çok (Clausewitz'in ünlü sözünü uyarlayacak olursak) "küresel serbest ticarete başka yollarla destek olma" çabasına dönüşmekte.

Jim MacLaughlin'in daha geçenlerde hatırlattığı gibi, göçebe yaşam biçimi ve göçebe halklar yeni yükselmekte olan modern devletin bölgesel egemenlik ve sınır bütünlüğü takıntılarına ciddi biçimde ters düşmektedir; modern çağın gelişiyle birlikte, durağan bir yaşam biçimine dönüşmüş "yerleşik" düzen, pek çok şeyin yanı sıra, bu konargöçer hayat tarzına karşı sürekli ve sistemli bir şekilde saldırmaya başlamıştır (*Sociology* 1/99). On dördüncü yüzyılda İbn-i Haldun, "göçebeliğin insanları iyiliğe yerleşik düzenden daha çok yaklaştırdığını çünkü göçebelerin, yerleşik düzene geçmiş insanların kalplerini saran kötü alışkanlıklardan daha uzak olduklarını" söyleyerek konargöçer yaşama övgüler düzmekteydi – ne var ki İbn-i Haldun'un yaşadığı dönemin hemen ardından Avrupa genelinde başlayan hummalı bir uluslaşma süreci sonunda birbiri ardına kurulan ulus devletler, yeni kanun düzeninin temelini atar ve vatandaşların hak ve görevlerini tanımlarken "toprağı" "kandan" daha önemli bir yere koydular. Kanun koyucuların toprak bütünlüğüyle ilgili endişelerini ciddiye almayan ve onların büyük bir şevkle çizdiği sınırları açık bir şekilde yok sayan göçebeler, gelişme ve uygarlık adına girişilen kutsal savaşta baş düşmanlar listesine

alındılar. Modern "kronopolitika"[1] henüz yerleşik düzene geçmemişleri, yalnızca sıkı bir reforma ve aydınlanmaya ihtiyacı olan az gelişmiş ve ilkel insanlar olarak görmekle kalmamış, onları "kültürel geri kalmışlıkları" nedeniyle sıkıntılar çeken, zamanın gerisine düşmüş, evrim sürecinin henüz başlarında olan ve "evrensel gelişim modeline" ayak uydurmak için harekete geçmekte hoş görülemez derecede yavaş veya hastalık derecesinde ağırkanlı kalan halklar olarak sınıflandırmıştır.

Göçebe alışkanlıklar, modern çağın katı döneminde de istenmeyenler listesindeki yerlerini korudular. Yurttaşlık yerleşik düzenle birlikte anılır oldu; "sabit bir adresin" olmaması ve "vatansızlık" [*statelessness*] kanunlar tarafından korunan ve kanunlara uyan topluluklardan dışlanma nedeniydi ve bu durumdaki insanlar, cezai bir yaptırımla karşılaşmasalar da, sıklıkla kanuni ayrımcılığa uğruyorlardı. Bu durum günümüzde, (kitlesel bütünleşme ve disiplin teknikleri olarak çoktan terk edilmiş) eski panoptik kontrol tekniklerine maruz kalan evsizler ve yersiz yurtsuz "ayaktakımı" için hâlâ geçerli olsa da, yerleşik düzenin konargöçerliğe göre koşulsuz üstünlüğü ve yerleşik olanın hareketli olan üzerindeki egemenliği dönemi büyük bir hızla sona yaklaşmaktadır. Konargöçerliğin toprak bağımlılığından ve yerleşik düzenden intikam alışına tanıklık etmekteyiz. Modernitenin akışkan döneminde ise yerleşik çoğunluk, toprağa bağlı olmayan, modern anlamda "konargöçer" seçkinler grubu tarafından yönetilmektedir. Yoldaki trafiği konargöçerler için açık tutmak ve eskiden kalmış kontrol noktalarından sorunsuz geçişi sağlamak, politikanın ve ilk olarak Clausewitz'in de dile getirdiği gibi, "politikanın başka araçlarla yapılan uzantısı" olan savaşların üst amacı haline gelmiştir.

Çağdaş küresel seçkinler, eskinin toprak sahibi ama toprağından başka bir yerde yaşayan mülk sahipleri [*absentee-landlords*] örneği model alınarak oluşturulmuştur. Bu seçkinler bürokratik ve mali idare veya bölgenin refahı gibi işlerle hiç uğraşmadan veya bununla bağlantılı olarak halkı aydınlatma, yaşam biçimlerini modernize etme, moral, kültür ve medeniyet seviyelerini yükseltme

1. Gana asıllı Britanyalı yazar, kuramcı ve yönetmen Kodwo Eshun tarafından ortaya atılan kronopolitika, kabaca, ülkelerin coğrafi konumları ile siyaset arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim dalı jeopolitikadan farklı bir şekilde, ülkelerin şimdiki siyasi durumları ile tarihsel süreç içinde geçirdikleri değişimler arasındaki ilişkiyi inceler. Bu kavramda zaman lineer değil, döngüsel ve değişkendir, geçmişi de içine alır. (Ç.N.)

gibi görevler üstlenmeden yönetim işlerini yürütebilmektedir. Yönetenlerin yönetilenlerle fiilen bir arada olması, aynı coğrafi bölgede yaşaması gerekmiyor artık (tam tersi, gereksiz derecede masraflı ve etkisiz olarak görüldüğü için bundan özellikle kaçınılmakta) – "daha büyük" "daha iyi" demek olmadığı gibi, terimin içi anlam olarak boşalmış durumda. Gelişme ve "ilerleme" sembolleri artık daha küçük, daha hafif ve daha kolay taşınabilen şeyler. Güven verici derecede katı oluşları –yani ağırlıkları ve zamana karşı gösterdikleri muazzam direnç– nedeniyle çekici gelen şeyleri yanından ayıramamak yerine az eşyayla yolculuk, günümüzde iktidarın temel unsuru haline gelmiştir.

Eğer istediğiniz zaman istediğiniz yere kısa sürede veya göz açıp kapayıncaya kadar ulaşmak ya da orayı terk edip gitmek mümkünse, belli bir yere tutunup kalmak o kadar da önemli değildir. Diğer yandan bir yere gereğinden fazla bağlanmak, zaten var olan bağları karşılıklı olarak bağlayıcı taahhütlerle ağırlaştırmak olumlu anlamda zararlı sonuçlara yol açabilir ve başka yerde yeni fırsatlar çıkar. Rockefeller sahip olduğu fabrikaların, demiryollarının ve petrol kulelerinin büyük ve hantal olmasını ve onlara uzun bir süre (zamanı insan ya da insan ailesinin yaşam süresiyle ölçecek olursak, sonsuza dek) sahip olmayı istemiş olabilir. Öte yandan Bill Gates, daha düne kadar büyük gurur duyduğu servetini dağıtırken hiç pişmanlık duymaz; bugün esas kâr getiren şey, ürünün dayanıklılığı ve güvenilirliği değil, baş döndüren dolaşım hızı, geri dönüşüm, eskime, çöpe atma ve yenileme döngüsünün kısalığıdır. Bin yıllık gelenek ilginç bir şekilde tersine dönmüş ve günümüzde günü büyük kârla kapatanlar dayanıklı olandan uzak durup geçici olana kucak açanlar olurken, ellerindeki dayanıksız, değersiz ve kısa ömürlü malları –her şeye rağmen– umutsuzca uzun ömürlü kılmaya ve onları uzun süre kullanmaya çabalayanlar yığının en altında kalmışlardır. Bu iki taraf bugünlerde ikinci el eşya satışlarında ya da kullanılmış araba mezatlarında sıklıkla karşılaşmaktadır – ama biri satıcı diğeri alıcı olarak.

Toplumsal ağın çözülmesi, yani kolektif eylemin etkin aktörlerinin dağılması genelde endişeyle karşılanmakta ve gittikçe daha çok hareketli, kaygan, değişken, uçucu ve belirsiz hale gelen yeni iktidarın hafifliği ve akışkanlığının beklenmedik bir yan etkisi olarak görülmektedir. Fakat toplumsal çözülme yeni iktidar tekniğinin bir ürünü olduğu kadar, (iletişim anlamında) kopuşu ve kaçış sanatını birincil araç olarak kullanan bağımsız bir olgudur da. İkti-

ların serbestçe akabilmesi için dünyanın tel örgülerden, bariyerlerden, sıkı korunan sınırlardan ve denetim noktalarından arındırılmış olması gerekmektedir. Sık dokulu, yoğun herhangi bir toplumsal ilişkiler ağı, özellikle köklerini belli bir bölgeye sağlam bir şekilde salmış bir ağ, yoldan kaldırılması gereken bir engeldir. Küresel güçler bütün dikkat ve enerjilerini bu tür ağları dağıtmaya odaklamış durumdalar; böylelikle güçlerinin başlıca kaynağı ve yenilmezliklerinin garantisi olan kesintisiz ve gittikçe artan akışkanlıklarını sürekli kılmayı amaçlıyorlar. Ve bu güçlerin işlerini rahatça yapabilmelerini sağlayan şey, öncelikle, insanlar arası bağların zayıflığı, kırılganlığı, geçiciliği, her an değişebilirliği ve halihazırda dağılmakta oluşudur.

Birbiriyle iç içe geçmiş akımlar/eğilimler aynı hızda gelişimlerini sürdürseydi, kadınlar ve erkekler, şu meşhur elektronik köstebek modeline uygun olarak yeniden şekillendirilirdi. Üzerine bir elektrik fişi monte edilmiş ve bağlanacak bir priz bulma umuduyla oradan oraya dolanan hayvancıklara benzetebileceğimiz elektronik köstebek, sibernetiğin emekleme dönemine ait gurur verici bir buluştu ve ortaya çıkar çıkmaz geleceğin habercisi olarak göklere çıkarılmıştı. Fakat cep telefonlarının müjdelediği yeni çağda prizlerin sayısı gittikçe azalır ve kaliteleri hiç olmadığı kadar düşerken, gereksiz ve demode de sayılacaklar. Şu an için, elektrik sağlayıcı pek çok şirket enerjiyi kendi ağlarından almanın üstünlüklerini öve öve bitiremiyor ve "priz manyaklarını" kendi taraflarına çekmek için birbiriyle yarışıyor. Fakat uzun vadede (şu "ânındalıklar" [*instantaneity*] çağında "uzun vade" ne demekse artık) prizlerin yerini marketlerde veya havaalanlarındaki her dükkânda, yol kenarındaki her benzin istasyonunda rahatlıkla bulunabilecek kullan at piller alacak gibi.

Öyle görünüyor ki bu durum, Orwell ve Huxley'in kurguladığı kâbuslardaki korkuların yerini almaya aday, akışkan moderniteye cuk oturan bir distopya.

Haziran 1999

1
Kurtuluş

İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden ve "aşırı zengin" Batı ülkelerindeki ekonomik refahın ve güvencenin o güne dek görülmemiş derecede arttığı "muhteşem otuz yıl" döneminin sonlarına doğru Herbert Marcuse şöyle yakınıyordu:

> Günümüze ve içinde bulunduğumuz duruma gelecek olursak, tarihte yeni bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu düşünüyorum çünkü bugün kendimizi görece iyi işleyen, zengin ve güçlü toplumdan kurtarıp özgürleşmemiz gerekiyor. Karşı karşıya olduğumuz sorun, insanın maddi ve hatta kültürel gereksinimlerini üreten –sloganlaştıracak olursak, mülkiyeti alıp toplumun daha geniş bir bölümüyle paylaşan– bir toplumdan kendimizi kurtarma gereğidir. Ve bu da, "özgürleşmenin sağlam bir temele oturmadığı bir toplumdan özgürleşme" ile karşı karşıya olduğumuza işaret ediyor.[1]

Marcuse'ye göre kurtuluş –"toplumdan" özgürleşme– bir *zorunluluk* sorunu değildi. Sorun –yani "malları paylaştıran" toplumlara özgü asıl sorun– özgürleşme için "kitlesel bir

1. Herbert Marcuse, "Liberation from the affluent society", *Critical Theory and Society: A Reader*'dan alıntı, ed. Stephen Eric Bronner ve Douglas MacKay Kellner London, Routledge, 1989, s. 277.

temelin" olmamasıydı. Basitçe anlatacak olursak, çok az sayıda kişi özgürleşmek istiyordu; hem özgürleşmek isteyen hem de bu isteği gerçekleştirmek için harekete geçmeyi göze alabileceklerin sayısı çok daha azdı ve "özgürleştikleri" zaman neyin değişeceğini bilen neredeyse kimse yoktu.

Özgürleşme, kelime anlamıyla, bir hareketi durduran ya da akışını bozan herhangi bir engelden kurtulmak, hareketi sürdürmekte veya serbestçe davranmakta özgür olduğunun farkına varmak demektir. Özgürlüğün farkına varmak (ya da insanın kendisini özgür hissetmesi) ise, niyet edilen veya yapılması mümkün görülen her türlü eylemi/hareketi hiçbir kısıtlama, engel veya karşı çıkış olmadan gerçekleştirmek veya düşünmek demektir. Arthur Schopenhauer'in de işaret ettiği üzere "gerçeklik", bilerek ve isteyerek kurulan "iradi" bir şeydir; dünyayı –kısıtlayan, sınırlayan ve kontrol edilemez– bir "gerçeklik" olarak algılama sürecinde durmaksızın karşıma çıkan şey, isteklerim karşısında dünyanın inatçı bir şekilde kayıtsız kalması, kendini bana teslim etmemek için direnmesidir. Kısıtlamalardan kurtulmak ve istediğimiz gibi özgürce davranmak isteklerimiz, hayal gücümüz ve harekete geçme özgürlüğümüz arasında bir denge noktası bulmak demektir: Kişi, hayalleri gerçek isteklerinden daha büyük olmadığı sürece kendini özgür hisseder; bu ikisinin ulaşabileceği en uç sınır ise eyleme dökme becerimiz ve kapasitemizdir. Dolayısıyla denge ancak iki şekilde sağlanabilir ve sürdürülebilir: Ya isteklerimizi ve/veya hayallerimizi sınırlandırır ya da eyleme dökme kapasitemizin sınırlarını genişletiriz. Dengeye bir kez ulaşıldığında ve bu denge bozulmadan korunduğu sürece "özgürleşme" dediğimiz şey güdüleyici, harekete geçirici gücünü yitirir ve içi boş bir slogan haline gelir.

Bu durum "öznel" özgürlüğü "nesnel" özgürlükten –böylece de öznel "özgürleşme gereksinimini" nesnel olanından– ayırabilmemizi sağlar. Gelişme –daha iyiye ulaşma– isteğinin (örneğin, Sigmund Freud'a göre, insanın içinde var olan haz ve mutluluk dürtüsü üzerinde büyük baskı oluşturan "ger-

çeklik ilkesi" tarafından) daha en başında kırılmış veya ortaya çıkmasına izin verilmemiş olma ihtimali söz konusudur; ister yaşantıya dökülmüş ister düşünce aşamasından öte geçmemiş olsun, istekler eyleme dökme, özellikle akılcı bir eyleme dökme kapasitemizin sınırları içinde tutulmuş, böylece bir başarı şansı sağlanmıştır. Diğer yandan, isteklerin doğrudan doğruya manipülasyonu –bir tür "beyin yıkama"– yoluyla kişinin "nesnel" eyleme dökme becerisini, bırakın yaşayarak öğrenmeyi, sınaması bile engellenmiş ve böylece istek ve arzuların, "nesnel" özgürlük seviyesinin altında kalması sağlanmış olabilir.

"Öznel" ile "nesnel" özgürlük ayrımı, o can sıkıcı "olguya karşı öz [*phenomenon vs essence*]" türünden –değişken, fakat genelde hatırı sayılır bir felsefi öneme sahip ve potansiyel olarak büyük politik sonuçlara gebe– sorunları tekrar gündeme getirmişti; tam anlamıyla gerçek bir Pandora'nın Kutusu durumu söz konusuydu. Sorunlardan biri, bize özgürlük gibi gelen şeyin aslında hiç de öyle olmayabileceğiydi; yani "nesnel" olarak aslında doyurucu olmasa da insanlar ellerindekiyle yetinebilirler, köle gibi yaşamalarına rağmen kendilerini özgür hissedebilirler ve bundan kurtulmak gibi bir istek duymayabilirler, dolayısıyla gerçek anlamda özgür olma fırsatını kaçırabilir veya feda edebilirlerdi. Bu olasılığın doğal sonucu şu önerme olmuştur: İnsanlar ne kadar büyük bir sıkıntı içinde olduklarını göremez hale gelmişlerdir ve "nesnel" özgürlüğe ne kadar ihtiyaçları olduğunu, bu özgürlük için cesaretle mücadele etmeleri gerektiğini onlara göstermemiz gerekmektedir. Bunun için insanların ikna edilmeleri veya buna zorlanmaları fakat her durumda bir şekilde yönlendirilmeleri gerekmektedir. Düşünürlerin yüreğini kemiren bundan daha karamsar bir önsezi vardı: İnsanlar özgürlükten hiç hoşlanmayabilir, gerçek anlamda özgürlüğün getirebileceği güçlükler karşısında, kurtuluş beklentisini hiç hoş karşılamayabilirlerdi.

Özgürlük: Nimet mi lanet mi?

Odysseia'da geçen meşhur bir macera üzerine yazdığı bir yorumda ("Odysseus und die Schweine: das Unbehagen an der Kultur" [Odysseus ile Domuz: Uygarlığın Huzursuzluğu], Lion Feuchtwanger, Kirke'nin laneti nedeniyle domuza dönüşen gemicilerin bu yeni durumlarından hoşnut kaldıklarını ve Odysseus'un büyüyü bozup onları eski hallerine döndürmek için yaptığı her şeye delicesine karşı çıktıklarını söyler. Odysseus adamlarına, onları bu lanetten kurtaracak büyülü otlar bulduğunu ve çok yakında tekrar insan olabileceklerini söylediğinde domuza dönüşmüş gemiciler öyle bir kaçar ki, gayretkeş kurtarıcıları arkalarından bakakalır. Sonunda Odysseus domuzlardan birini yakalamayı başarır; büyülü otu üzerine sürer sürmez domuzun sert kılları dökülür ve altından çıka çıka Elpenoros adlı bir gemici çıkar. Feuchtwanger'ın ısrarla altını çizdiği üzere Elpenoros, "ne güreşte üstün başarılar göstermiş ne de kıvrak zekâsıyla bilinen, tıpkı diğerleri gibi sıradan" bir gemicidir. "Kurtarılmış" Elpenoros eski haline dönmekten hiç de memnun değildir; "kurtarıcısına" öfkeyle saldırır.

> Yine mi sen, lanet olası, işgüzar herif? Yine mi başımızın etini yemek, bizi canımızdan bezdirmek istiyorsun; yine mi her türlü tehlikeye atılalım, yine mi durmadan yeni kararlar almaya zorlayalım yüreklerimizi? Oysa ne kadar mutluydum ben; gönlümce çamurda yuvarlanıyor, güneşin altında uyuşuk uyuşuk yatıyordum, hapur hupur yemek yiyor, canımın istediği gibi homurdanıp böğürüyordum; aklımda ne derin düşünceler vardı ne de, "Şimdi ne yapsam, şunu mu yoksa bunu mu?" gibi endişeler vardı. Ne diye geldin ki?! Beni tutup lanet olası eski hayatıma geri göndermek için mi?

Özgürleşme bir nimet midir yoksa lanet mi? Nimet kılığına girmiş bir lanet mi, yoksa lanet olmasından korkulan bir

nimet mi? "Özgürleşmeyi" politik reform gündeminin, "özgürlüğü" ise değerler listesinin en başına koyan modern çağın büyük bir kısmı boyunca düşünen insanların aklını bu sorular kurcalayacaktı – zira özgürlüğün çok yavaş ulaşılan bir hedef, özgürlüğe asıl ihtiyacı olanların ise bu hedefe ulaşmakta son derece gönülsüz oldukları apaçık ortaya çıkmıştı. Cevaplar iki gruptu. İlki, "sıradan insanların" özgürlüğe ne kadar hazır olduğunu sorguluyordu. Amerikalı yazar Herbert Sebastian Agar'ın ifade ettiği gibi, "Bizi özgür kılan hakikat, genellikle, duymak istemediğimiz hakikattir." (*A Time for Greatness*, [Yücelik Zamanı] 1942) İkinci grup cevaplar ise insanların, vaat edilen özgürlüklerin kendilerine yarar getireceğinden şüphe duymakta haklı olduklarına işaret ediyordu.

Birinci grup cevaplar, sürekli olmasa da, yanlış yönlendirildiği, aldatıldığı ve kandırıldığı için özgürleşme şansını kaçıran "insanlara" karşı acıma, gerçek anlamda özyönetimin ve kendini özgürce ifade edebilme özgürlüğünün beraberinde gelen risk ve sorumluluklardan kaçan "kitlelere" karşı ise öfke ve küçümseme duyguları uyandırıyordu. Marcuse'nin yakınması her iki tarafı da kapsamasının yanı sıra suçu, dünya yeni bir zenginlik çağının eşiğindeyken, özgür olmayanların özgür olmama durumlarını kanıksamış olmalarında da arıyordu. Benzer yakınmaların sık görüldüğü yerlerden bir diğeri, ezilen kesimin ve "kitle kültürünün" "burjuvalaşmasıydı". Burjuvalaşmadan kasıt, yüce değerler olarak "var olma"nın yerini "sahip olma"nın, "eylem"in yerini "var olma"nın almasıydı; kitle kültürü ise, tam da Matthew Arnold'un söyleyebileceği gibi, "iyilik ve aydınlık ile bu ikisinin galebe çalmasını arzulayan bir anlayışın kök salmış olması gereken yerde eğlence ve "hoşça vakit geçirme" hırsının tohumlarını eken "kültür endüstrisinin" neden olduğu kolektif bir beyin hasarına gönderme yapıyordu.

İkinci grup cevaplar, aşırı liberaller tarafından göklere çıkarılan özgürlüğün, iddia ettikleri gibi mutluluğun garantisi olmadığını akla getiriyordu. Tam tersine, mutluluktan çok acı ve sefalet nedeniydi. Bu görüşe göre, Henry Sidgwick'in

ilkesini yeniden dile getiren David Conway[1] veya mutluluğu tek başına sürdürülen bir arayış olarak tanımlayan Charles Murray'in[2] yaptığı gibi, genel [toplumsal] mutluluğa, insanlarda "kendi ihtiyaçlarını karşılamak için bireyin kendi kaynaklarıyla baş başa bırakılacağı" beklentisinin canlı tutarak erişilebileceğini savunan (Conway) veya "yapılan bir işi doyurucu kılan şey, *omuzlarınıza* binen onca ağır sorumluluğa rağmen onu *sizin* yapmış olmanızdır ve bunun sonucunda ortaya çıkan pek çok iyi şeyde sizin katkınız bulunmasıdır" (Murray) diyen aşırı liberaller yanılıyordur. "Öz kaynaklarıyla baş başa bırakılmak" çekilecek ağır zihinsel acılara ve kararsızlık sancılarına işaret ederken "kişinin omuzlarına binen sorumluluk", insanı felç eden risk alma korkusunun ve her türlü telafi yolu kapalı, peşin başarısızlığın habercisidir. Gerçek "özgürlük" böyle bir şey olamaz; "gerçekte var olan" özgürlük, yani bize sunulan özgürlük bu demekse, o halde özgürlük ne bir mutluluk garantisi olabilir ne de uğruna mücadele etmeye değer bir hedef.

İkinci grup cevaplar kaynağını, "başıboş insana" karşı duyulan derin Hobbes'çu korkudan alır. İnandırıcılıklarını, kısıtlayıcı toplumsal bağlarından kurtulan (ya da daha önce hiç böyle bir bağ kurmamış) insanın özgür bir bireyden çok, bir "iblise" dönüşeceği varsayımına dayandırmaktadırlar. Ürettikleri korku ise bir başka varsayıma, etkili kısıtlamalar olmaksızın hayatın "çirkin, kötülük dolu ve kısa" yani mutlu olmaktan her şekilde uzak bir hayat olacağı varsayımından kaynaklanmaktadır. Émile Durkheim, genel sosyal felsefesini tam da bu Hobbes'çu içgörüden yola çıkarak geliştirmiştir. Durkheim'a göre insanın, köleliklerin en korkuncu ve en korkulası türü olan köleliğinden, yani dışarıdaki bir güce

1. David Conway, *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*, New York, St Martin's Press, 1955, s. 48.

2. Charles Murray, *What it Means to be a Libertarian: A Personal Interpretation*, New York, Broadway Books, 1997, s.32. Ayrıca bkz. Jeffrey Friedman "What's wrong with libertarianism", *Critical Review*, Summer 1997, s. 407-67.

hizmet eden değil de insanın içinde, toplum öncesi veya toplumdışı doğasının bir parçası olarak var olan kölelikten kurtulup gerçekten özgür olabilmesi için gereken şey, ortalama veya en yaygın olanın belirlediği ve katı "cezai müeyyidelerle" desteklenen "norm"dur. Bu felsefede özgürleştirici güç ve insanoğlunun düşünüp düşünebileceği tek özgürlük ümidi, toplumsal zorlamadır.

> Birey kendini topluma teslim eder ve bu teslimiyet özgürlüğünün koşuludur. İnsan için özgürlük kör, akılsız fiziksel güçlerden kurtulmaktır; bu özgürlüğe, kanatları altına sığındığı toplumun büyük ve akıllı gücünü bu kör güçlere karşı çıkmak için kullanarak ulaşır. Toplumun koruyucu kanatları altına sığınmakla insan, kendini bir dereceye kadar ona bağımlı hale de getirir. Fakat bu, özgürleştirici bir bağımlılıktır; bunda hiçbir çelişki yoktur.[1]

Bağımlılık ile özgürlük arasında hiçbir çelişki olmadığı gibi, özgürlüğe ulaşmak için "topluma teslim olmak" ve onun normlarına uymaktan başka yol da yoktur. Özgürlük "topluma rağmen" kazanılamaz. Normlara karşı ayaklanmak –isyancılar daha en başında birer canavara dönüşmemiş, dolayısıyla kendi durumlarını göremeyecek kadar muhakeme güçlerini yitirmemiş olsalar bile– kararsızlık nedeniyle çekilen –ve hayatımızı cehenneme çevirebilen– kesintisiz bir acı halidir; bu acı, etrafımızdakilerin ne düşündüklerinden, neyi neden yaptıklarından bir türlü emin olamama durumuyla bağlantılıdır. Yoğun toplumsal baskılar/kurallar tarafından dayatılan örüntüler ve rutinler insanları bu acıdan kurtarır: Onaylanmış, uygulanabilir ve kendi içinde tecrübe edilmiş davranış biçimlerinin düzenliliği ve tekdüzeliği sayesinde insanlar genelde nerede nasıl davranılması gerektiğini bilir ve

1. *Sociologie et philosophie*'den (1924). Buradaki alıntı Anthony Giddens tarafından İngilizceye çevrilmiştir ve *Émile Durkheim: Selected Writings* eserinde yer alır (Cambridge, Cambridge University Press, 1972, s. 115).

kendilerini çok seyrek olarak hiçbir yön işaretinin, hiçbir tabelanın olmadığı yerlerde bulurlar – ki kararların, bütün sorumluluğu bireye ait olmak üzere tek başına alınması gereken ve ileride ne olduğunun görülemediği/bilinemediği bu tür durumlarda atılacak her adım, önceden hesaplanamaz risklere gebedir. Hayatlarını sürdürme çabası içinde olan insanların başına gelebilecek en kötü şey normların olmaması, ya da *anomidir*[1]. Normlar *engelleyici* oldukları kadar *mümkün kılıcıdırlar*; anomi, en saf ve basit haliyle engelleyici bir duruma işaret eder. Normatif kurallar ordusu hayat dediğimiz savaş alanını bir kere terk etti mi geriye sadece şüphe ve korku kalır. Erich Fromm'un unutulmaz sözleriyle, "birey kendi yoluna gidip şansını denemek" zorunda kaldığında, "ya batarım ya çıkarım" dediğinde –yani "kesinlik peşinde saplantılı bir yolculuğa" çıkıldığında, "şüpheyi ve şüphenin farkında oluşu" ortadan kaldıracak "çözüm" arayışı başladığında– "kesinlik" vaat eden, ya da kesin gibi görünen her şey sorgusuz benimsenir.[2]

"Rutin onur kırıcı olabilir fakat aynı zamanda koruyucu da olabilir," der Richard Sennett ve hemen ardından okuyucularına, Adam Smith ile Denis Diderot arasındaki eski tartışmayı hatırlatır. Smith iş hayatındaki rutinin onur kırıcı ve boğucu etkileri konusunda bizi uyarırken, "Diderot, iş rutinlerinin hiç de küçük düşürücü olmadığına inanıyordu... Diderot'nun günümüzdeki en büyük vârislerinden biri olan Anthony Giddens, hem sosyal pratiklerde hem de insanın kendini anlamasında alışkanlıkların çok önemli olduğunu söyleyerek Diderot'nun bu görüşünü canlı tutmaya çalışmıştır." Sennett'in kendi önermesi çok nettir: "Sürdürebilir rutinlerin ve alışkanlıkların olmadığı, anlık dürtüler ve kısa

1. Sözcük anlamı kanun/sabit bir düzen yokluğu olan kavram, sosyolojide, birey ile toplum arasında düzeni sağlayan bağların zayıflaması ya da tamamen kopması, dolayısıyla toplumsal kimliğin çözülmesine ve toplumsal iç düzeni sağlayan değerlerin reddine yol açması olarak kullanılmaktadır. (Ç.N.)

2. Erich Fromm, *Fear of Freedom*, London, Routledge, 1960, s. 51, 67. [*Özgürlük Korkusu*, çev. Selma Koçak, Doruk Yay., İstanbul, 2011.]

süren eylemlerle geçen bir hayat hayal etmek, gerçekten de akıldan yoksun bir hayat hayal etmektir."[1]

Hayat şimdilik o derece akıldan yoksun bir aşamaya gelmedi fakat hatırı sayılır zararlar görmüş durumda ve kesinliğin, yeni türetilmiş rutinler de dahil, bütün müstakbel araçları insanlığın, yakından bakılmadığı sürece orijinal gibi görünen yaratıcı gücünün koltuk değneğinden başka bir şey olamayacaklar. Bu yeni rutinler alışkanlık haline gelecek kadar uzun ömürlü olamayacakmış, bağımlılık haline gelir gibi oldukları anda bir kenara atılacakmış gibi görünmekte. Rutinlerle dolu, etraflı düşünmeye fırsatın olmadığı tekdüze bir dünyanın tasfiye edildiği "ilk günahtan" sonra gelen bütün kesinlikler, "imal edilmiş", "uydurulmuş", insan ürünü kararlarda içkin olan bütün zayıflıkları barındıran kesinlikler olacaktır. Gerçekten de, Gilles Deleuze ile Félix Guattari'nin de ısrarla altını çizdiği gibi:

> Son parça da bulunduktan sonra, antik bir heykelin parçaları gibi, hepsini birbirine yapıştırarak orijinal bütünlüğe ulaşılabileceği mitine artık inanmıyoruz. Bir zamanlar var olmuş, köksel bir bütünlüğün olduğuna ya da gelecekte bir zamanda bizi bekleyen nihai bir bütünlüğe artık inanmıyoruz.[2]

Kırılan, parçalarına ayrılan bir şeyi yapıştırarak eski haline getiremeyiz. Akışkan modernitenin dünyasına adım atmak üzere olanlar, geçmiş olduğu kadar gelecek bütünlük ümitlerinizi kapıda bırakın. Alain Touraine'in de yaptığı gibi, "insanı sosyal bir varlık olarak tanımlayan, davranışlarının ve eylemlerinin toplumdaki yerine göre belirlendiğini söyleyen

1. Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York, W. W. Norton&Co., 1998, s. 44. [*Karakter Aşınması; Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2008.]

2. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, New York, Viking Press, 1977, s. 42. [*Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yay., Ankara 2012.]

dönemin sonunu" ilan etmenin zamanı geldi. Dönem, "toplumsal normlar tarafından yönlendirilmeyen sosyal eylem" ile "tüm toplumsal aktörlerin kendi kültürel ve psikolojik özgünlüklerini savunmaları" karışımından oluşan ilkenin toplumsal kurumlarda veya evrensel ilkelerde değil, bireylerin kendi içlerinde bulunabileceği bir dönem artık.[1]

Böylesi radikal bir görüşü üstü kapalı bir şekilde destekleyen önermeye göre, hayal edilebilecek ve ulaşılabilecek her türlü özgürlüğe ulaşılmış, birkaç ufak tefek kırıntıyı temizlemekten ve birkaç boşluğu doldurmaktan başka yapacak bir şey kalmamış durumda – ki bu işin pek de uzun sürmeyeceği açık. İster kadın olsun ister erkek, herkes istediğini yapmakta artık tamamıyla serbest ve özgürleşme gündemindeki bütün maddeler gerçekleştirilmiş durumda. Marcuse'nin yakınmaları ve yitik bir topluma duyulan cemaatçi özlem, birbirine zıt değerlerin ifadesi olabilir ancak ikisi de eşit derecede *anakronistik*tir. Ne kökünden söküleni yeniden dikmek ne de insanların uyandıklarında karşılarında "yerine getirilmemiş bir özgürleşme görevi" bulmaları olasıdır. Marcuse'nin ikilemi geçmişte kalmıştır çünkü "birey" hayal edebileceği ve ulaşmayı umduğu her türlü akılcı özgürlüğe çoktan kavuşmuş durumdadır; sosyal kurumlar tanım getirme ve kimlik kurma gibi işleri bireyin inisiyatifine bırakmaya dünden razıdır ve karşı çıkılacak evrensel ilke bulmak oldukça zordur. Cemaatçilerin, "yerinden sökülmüşleri yerine yerleştirme [*re-embedding the disembedded*]" hayaline gelirsek, yerine geri göndermek için motel odalarından, uyku tulumlarından ve psikanaliz divanlarından başka bir şey bulamayacağımız ve şu andan itibaren –"hayal edilmiş" olmaktan çok varsayılmış– "cemaatlerin", kimlikleri belirleyen ve tanımlayan güçlerinin değil de, halen oynanmakta olan bireysellik oyununun geçici ve yapay birer ürünü olabileceği gerçeğini hiçbir şey değiştiremez.

1. Alain Touraine, "Can we live together, equal and different?", *European Journal of Social Theory*, Kasım 1998, s. 177.

Rastlantılar ve eleştirinin değişen kaderi

Yaşadığımız topluma ne oldu da kendini sorgulamayı bıraktı, diye sormuştu Cornelius Castoriadis. Bu toplum, artık kendinden başka bir seçenek olduğunu kabul etmeyen ve bu nedenle, ister açık açık ister üstü örtük bir şekilde dile getirsin, kendine ait gördüklerinin neden öyle olmaları gerektiğini araştırma, ortaya koyma ve gerekçelendirme işinden kendini muaf gören bir toplumdur.

Bu demek değildir ki toplumumuz eleştirel düşünceyi bastırmıştır (veya büyük bir ayaklanmaya karşı, bastırma eğilimindedir). Üyelerini, eleştirilerini dile getirmesinler diye korkutmak bir yana, onları susturmaya da çalışmamıştır. Aslında tam tersi söz konusudur: "Özgür bireyler" toplumu –toplumumuz– gerçeklik eleştirisini, yani "olandan" duyulan hoşnutsuzluğu ve her bireyin "hayat-işinin" hem kaçınılmaz hem de zorunlu bir parçası olan bu hoşnutsuzluğu açıkça dile getirmeyi yaratan toplumdur. Anthony Giddens'ın defalarca hatırlattığı üzere, günümüzde artık hepimiz gündelik yaşam politikalarının bir parçası haline geldik; attığımız her adımı düşünerek büyük bir dikkatle atan, yaptıklarımızın sonuçlarından ender olarak memnun olan ve bu sonuçları sürekli olarak düzeltmeye çalışan, "kendisiyle meşgul" varlıklar olduk. Ne var ki bu zihinsel meşguliyet, her nasılsa, eylemlerimizle bu eylemlerin sonuçlarını birbirine bağlayan ve eylemlerimiz sonucunda neler olacağını belirleyen karmaşık mekanizmaları da içine alacak kadar geniş kapsamlı olmamakta, durum böyleyken bu mekanizmaları faal tutan koşullar hiç anlaşılamamaktadır. Büyük ihtimalle bizler eleştirilerimizde, atalarımızın gündelik yaşamlarında olabildiğinden çok daha cesur ve tavizsiziz fakat bizim yaptığımız eleştiri, deyim yerindeyse, "dişsiz" yani "hayat-politik" tercihlerimizi belirlemek için oluşturulmuş gündemi etkileyemeyecek kadar zayıftır. Leo Strauss'un uzun zaman önce dikkat çektiği üzere, toplumumuzun üyelerine sunduğu benzersiz özgürlükler, benzersiz ölçüde bir aczi de beraberinde getirmiştir.

Zaman zaman çağdaş toplumun (kimi yerde geç modern veya postmodern toplum, Ulrich Beck'in "ikinci modernite" toplumu veya benim tercih ettiğim şekliyle "akışkan modernite toplumu" adıyla anılan oluşumun) eleştiriye karşı hoşgörüsüz olduğu yönünde bir görüş duyarız. Bu görüş şu anki değişimin asıl doğasını ıskalıyor gibidir çünkü "hoşgörü" kavramının sözcük anlamının tarihsel süreç içinde değişmediğini varsaymaktadır. Ne var ki asıl konu, çağdaş toplumun "eleştiriye karşı hoşgörü" kavramına tamamen yeni bir anlam yüklemiş ve bir yandan eleştiriye kucak açarken bir yandan da bu hoşgörünün sorumluluğundan ve olumsuz sonuçlarından kaçmanın, böylece "açık kapı politikasından" en ufak bir yara almadan sıyrılmanın bir yolunu bulmuş olmasıdır.

Modern toplumların karakteristik özelliklerinden olan "eleştiriye karşı hoşgörü" bugünkü haliyle, kampinglere benzetilebilir. Kampingler, bir karavanı olan ve konaklama ücretini karşılayacak parası olan herkese açıktır. Yolcular gelir, yolcular gider; yeterince büyük bir park alanı, yeterli sayıda elektrik prizi ve su olduğu, komşu karavancılar gürültü yapmadığı, portatif televizyonlarının veya dinledikleri müziğin sesini hava karardıktan sonra fazla açmadıkları müddetçe kimse o kamp yerinin nasıl işletildiğiyle ilgilenmez. Sürücüler arabalarına bağladıkları ve orada kalacakları "kısa" süre içinde ihtiyaçları olacak her türlü araç gereçle donatılmış evlerini yanlarında getirirler. Her bir sürücünün kendi yolculuk planı ve zaman çizelgesi vardır. Bütün sürücüler kamping yöneticilerinden, kendilerini rahat bırakmalarından ve ortalıkta fazla dolaşmamalarından fazla bir şey istemezler ama bu onlar için çok önemlidir. Bunun karşılığında idarecilerin yetkilerine karşı çıkmayacaklarını ve konaklama vs. ücretlerini zamanında ödeyeceklerini taahhüt ederler. Madem para ödüyorlar, istekleri de olacaktır. Kendilerine vaat edilen hizmetler konusunda oldukça katı ve tavizsiz olabilirlerken, kendilerine karışılmamasını, rahatsız edilmemeyi isterler ve aksi durumlarda öfkelenirler. Bazı durumlarda daha iyi hizmet

almak için seslerini yükseltebilir, taleplerini yeterince gürültülü, kararlı ve açık bir şekilde dile getirirlerse istediklerini elde edebilirler de. Karavan sahipleri paralarının karşılığını alamadıklarını veya vaatlerin tutulmadığını düşünürlerse şikâyet edebilir ve paralarının iadesini talep edebilirler – fakat hiçbirinin aklına kampingin işletme felsefesini sorgulamak ve bir çözüm yolu bulmaya çalışmak gelmediği gibi kimse yönetimi üstlenmek istemez. En fazla, bir daha oraya gitmemeye ve orayı kimseye tavsiye etmemeye karar verirler. Zamanı gelip oradan ayrıldıklarında kamp yeri onlar gelmeden önceki haline geri döner; giden gitmiştir, yeni gelecek kampçılar beklenmektedir. Kimi zaman aynı şikâyetler farklı kampçılardan gelir; bu durumda sunulan hizmetler, ileride başka şikâyetler gelmesin diye yeniden düzenlenebilir.

Akışkan modernite çağında toplumun eleştiriye karşı hoşgörüsü yukarıdaki kamping örneğine uygun bir çizgi izler. Yine düzen takıntılı ve bu nedenle temelini özgürleşme *telos*'undan[1] alan ve hedefine bu *telos*'u koyan bir diğer modernite anlayışının deneyimlerinden doğan klasik eleştirel kuramın Adorno ile Horkheimer tarafından biçimlendirildiği bir zamanda eleştiriye karşı hoşgörü çok farklı bir modeldi ve bu model, kurumsallaşmış normları ve yerleşik kuralları olan, yapılması gereken işlerin paylaşıldığı ve kurallara uyulup uyulmadığının sıkı gözetim altında tutulduğu –ve oldukça makul pratik nedenlerden dolayı, eleştiri düşüncesinin (*idea*) adeta içine işlediği– paylaşımlı ev modeliydi. İçinde yaşadığımız toplum eleştiriye, kamping alanında karavan sahiplerine gösterilen hoşgörüye benzer bir şekilde hoşgörü gösterirken, eleştiri okulunun kurucularının öngördükleri ve kuramlarının hedefine koydukları anlamda eleştiriye karşı kesinlikle hoşgörülü değildir. Başka, ama bağlantılı bir deyişle, "üretici tarzı eleştiri" gitmiş, yerine "tüketici tarzı eleştiri" gelmiştir.

1. Eski Yunanca kökenli, "doğal son, nihai amaç" gibi anlamları olan sözcük. Aristoteles felsefesinde, "ereksel neden". (Ç.N.)

Yaygın uygulamanın aksine, bu kaçınılmaz değişim yalnızca kamunun değişen ruh haliyle, sosyal reforma duyulan "iştahın" azalmasıyla, toplumun ortak iyiliğine ve iyi bir toplum imgelerine duyulan ilginin zayıflamasıyla, politik adanmışlığın azalan popülaritesiyle veya hedonist ve "önce benci" duyguların yükselişiyle açıklanamaz (kaldı ki bütün bunlar, içinde yaşadığımız zaman diliminin karakteristik olgularıdır). Değişimin kökleri çok daha derinlerdedir; kamusal alanın geçirdiği muazzam değişimde ve daha genel anlamda modern toplumun işleyiş ve varlığını sürdürme biçiminde yatar.

Klasik eleştirel kuramın hem hedefi olan hem de bilişsel çerçevesini oluşturan [eski] moderniteyi, bugünkü kuşakların içinde yaşadığı moderniteyle karşılaştıran araştırmacılar, arada şaşırtıcı bir fark olduğunu belirtmektedir. Buna göre eskinin modernitesi "ağır", "katı", "yoğun" ve "sistemsel" iken günümüzdeki modernite "hafif", "akışkan" (ya da "sıvı" veya "sıvılaşmış"), "yayınık" (ya da "kılcal") ve ağ gibi yayılmış olarak tanımlanabilmektedir.

Eleştirel kuram döneminin bu ağır/katı/yoğun/sistemsel modernitesi totaliter bir rejim doğurmaya müsait bir moderniteydi. Zorla kabul ettirilmiş, her şeyi içine alan homojen yapısıyla totaliter bir toplum modeli, tam olarak etkisiz hale getirilememiş saatli bir bomba veya bedenden bir türlü çıkarıp atılamamış kötü ruh gibi tehditkâr bir şekilde ufukta asılı durmaktaydı. O modernite düzensizliğin, çeşitliliğin, ânındalığın, çokanlamlılığın ve bireysel farklılıkların ezelî düşmanıydı ve bütün bu *anomalilere* karşı kutsal bir yıldırma savaşı başlatmıştı; bu savaşın beklenen ilk kurbanı ise bireysel özgürlük ve özyönetimdi. Bu modernitenin ikonlarının başında, çalışanların bedensel faaliyetlerini basit, tekdüze ve büyük ölçüde önceden belirlenmiş, itaatkâr bir şekilde takip edilmesi ve düşünmeden yapılması gereken hareketlere indirgeyen, bireysel inisiyatifi ve kendiliğindenliği yasak bölge ilan etmiş *Fordist fabrika modeli* vardı. Bunun ardından *bürokrasi* geliyordu. Bürokrasi, Max Weber'in ideal

modeline en azından içkin eğilimi bakımından benzeyen ve [bireysel] kimliklerin ve toplumsal bağların girişte şapkalar, şemsiyeler ve paltolarla birlikte vestiyere bırakıldığı, böylece insanların hareketlerinin sistem içinde kaldıkları süre boyunca kanun ve nizamnameler tarafından yönlendirilebildiği bir bürokrasiydi. Bir diğer ikonik özellik, gözetleme kuleleri ve "gardiyanlarının" bir anlık dikkatsizliğinden yararlanarak nefes almalarına bile izin verilmeyen mahkûmlarıyla *Panoptikon*'du. Dikkati asla dağılmayan, her daim uyanık, inançlı ve itaatkârları ödüllendirmede ve başkaldıranları cezalandırmada kararlı ve hızlı Büyük Birader, bir diğer ikonik yapıydı. Listede son olarak, insanların nereye kadar itaatkâr olabileceklerinin laboratuvar koşullarında incelendiği ve test edildiği, yeterince itaatkâr olmadıkları düşünülen veya öyle olmadıkları anlaşılanların açlık ve yorgunluktan ölüme terk edildiği veya gaz odalarına ve fırınlara gönderildiği (ve daha sonra, Gulaglarla birlikte, modern dünyanın iblislerinin yer aldığı anti-Parthenon'a dahil edilecek olan) *Konzlager*'ler[1] vardı.

Yine geçmişe bakacak olursak, eleştirel kuramın, totaliterleşmeye meyilli bir toplumu etkisiz hale getirmeyi, tercihen tamamen devreden çıkarmayı hedeflediğini söyleyebiliriz. Özerkliği, seçme ve ifade özgürlüğünü, başkalarından farklı olma ve farklı kalma hakkını savunmak eleştirel kuramın başlıca amacıydı. Ayrı düşen âşıkların tekrar kavuştuğu ve evlilik yemini ettikleri sahnede filmin sonunun geldiğini anladığımız Hollywood melodramlarına benzer bir şekilde, erken eleştirel kuram döneminde bireysel özgürlüğün, mekanikleşmiş rutinin demir pençesinden kurtulduğuna veya bireyin totaliterleştiren, homojenize eden ve tek tipleştiren doymak bilmez bir iştahtan mustarip bir toplumun çelik parmaklıklı hapishanesinden kaçmayı başardığına, özgürlüğün son kertesini ve çekilen sefaletin sonunu işaret eden

1. Almanca *Konzentrationslager* (toplama kampı) sözcüğünün kısaltmasıdır. (Ç.N.)

sahneye –bir tür "görev tamamlandı" noktasına– gelindiğine şahit olduk. Eleştirinin görevi işte bu amaca hizmet etmekti; bundan daha fazlasını hedeflemesi, ulaşılan bu başarının ötesine bakması gereksizdi – kaldı ki bunun için zamanı da yoktu.

George Orwell'in *1984*'ü, yazıldığı günlerde, en "ağır" dönemini yaşayan modernitenin başına musallat olan korku ve derin endişelerin neredeyse hepsini bir arada veren en kapsamlı –ve genel kabul gören– eserdi. Gerçekten 1984'e gelindiğinde hemen Orwell'in öngörüleri hatırlandı ve beklendiği gibi tekrar tartışılmaya, (belki de son bir kere daha) ağır eleştirilerden nasibini almaya başladı. Yine beklendiği gibi pek çok yazar, Orwell'in olacağını söylediği şeylerin ne kadarının gerçekleştiğini, ne kadarının hayal ürünü çıktığını göstermek için kalemlerini sivriltmeye başladı. Bununla birlikte, insanlığın kültürel tarihine ait anıtsal eserlerin ve kilometre taşlarının ölümsüz olduğunun, yıldönümleri veya "dünden bugüne" sergiler öncesinde ve süresince sürdürülen (ve sergi biter bitmez veya medyanın ilgisini çekecek bir sonraki sergi zamanı gelene dek unutuluverecek) tantanalı tanıtım faaliyetleri vesilesiyle dönüp dönüp tekrar hatırlanması/hatırlatılması gerektiği günümüzde, sahneye konan "Orwell etkinliği" zaman zaman Tutankamon, İnka hazineleri, Vermeer, Picasso veya Monet'ye reva görülenden farklı bir muamele görmedi.

Öyle bile olsa, *1984* kutlamalarının kısa sürmesi, uyandırdığı ilginin çabuk azalması ve Orwell'in bu başyapıtının medyanın ateşlediği şenlik ateşinin sönmesinin ardından tekrar karanlığa gömülme hızı karşısında insan düşünmeden edemiyor. Kaldı ki bu kitap uzun yıllar boyunca (on-on beş yıl öncesine kadar) toplumsal korkuları, endişeleri ve kâbusları bir arada veren en kapsamlı kaynak olarak görülmüşken, zaten kısa süren parlama döneminde bu kadar az ilgi görmesinin nedeni nedir acaba? Tek mantıklı açıklama, kitabı 1984'te tartışanların, Orwell'in distopyasında yer alan kendi kaygı ve sıkıntılarını veya kapı komşularının kâbuslarını ta-

nıyamayacak kadar kendilerine yabancılaşmış olmaları nedeniyle heyecanlarını yitirmeleri ve tartışılması veya üzerine düşünülmesi için önlerine konan konulara mesafeli yaklaşmış olmalarıdır. Oldukça kısa bir süreliğine yeniden gündeme gelen kitap kendine ancak Yaşlı Plinius'un *Historia naturalis*'i [Doğa Tarihi] ile Nostradamus'un kehanetleri arasında bir yer bulabilmiştir.

Tarihsel dönemleri, o dönemlerdeki insanların iç dünyalarına ne tür iblislerin musallat olduğuna bakarak tanımlamak hiç de kötü bir fikir değildir. Orwell'in distopyası, uzun yıllar boyunca, Aydınlanma projesinin Adorno ve Horkheimer tarafından açığa çıkarılan kötücül potansiyeli, Bentham/Foucault'nun Panoptikon'u veya sık sık kabaran totaliterleşme dalgaları ile birlikte, "modernite" düşüncesiyle bir tutuldu. Bu nedenle, eski korkular kamusal sahneden inip yerine, her an kapıyı çalabilecek olan *Gleichschaltung*[1] ve özgürlüğü kaybetme korkusuna pek benzemeyen yeni korkular çıktığında ve gündemi bu yeni korkular işgal etmeye başladığında çok az sayıda gözlemcinin zaman kaybetmeden çıkıp, "modernitenin sonunu" (hatta daha ileri giderek tarihin, özgürlüğü, en azından serbest piyasa ve tüketici tercihleri tarafından örneklenen türdeki özgürlüğü, her türlü olası tehdide karşı dirençli hale getirerek kendi *telos*'una çoktan ulaştığını ileri sürerek tarihin de sonunun geldiğini) ilan etmiş olmaları şaşırtıcı değildir. Ama yine de (burada övgüler Mark Twain'e) modernitenin öldüğü haberleri, hatta son nefesini vermekte olduğu söylentisi bile, fazlasıyla abartılıdır: Herkesin modernitenin öldüğünü söylemesi, modernitenin gerçekten öldüğü anlamına gelmez. Eleştirel kuramın kurucuları (ya da, aynı şekilde, Orwell'in kurduğu distopya) tarafından teşhis edilip yargılanan türde bir toplum, öyle görü-

1. Almancada koordine etme, tek tipleştirme, hizaya getirme gibi anlamları olan *Gleichschaltung* sözcüğü, daha çok ve en genel kullanımıyla, Nazi Almanya'sında toplumun her kesimini kontrol altına almak için zorla uygulanan standardizasyon faaliyetleri için kullanılmaktadır. (Ç.N.)

nüyor ki, değişken ve çok yönlü modern toplumun alabileceği çok sayıda biçimden yalnızca bir tanesiydi. Böyle bir toplum biçiminin zayıflaması, modernitenin sonunun geldiğini göstermediği gibi, insanlığın çektiği sefaletin sona ereceği anlamına da gelmez. Dahası, eleştiri entelektüel bir hedef ve misyon olarak işlevini hâlâ korumaktadır ve modernitenin girdiği kriz, eleştiriyi hiçbir şekilde işlevsiz kılmaz.

Yirmi birinci yüzyıla giren toplum, yirminci yüzyıla giren toplumdan daha az modern değildir; en fazla, farklı bir şekilde moderndir, denebilir. Bugünkü toplumu yüz küsur yıl önceki kadar modern yapan şey, moderniteyi, insanların tarih boyunca icat ettiği diğer bütün toplu yaşam biçimlerinden ayıran şeydir: saplantılı ve zorlayıcı, sürekli, durdurulamaz, hiçbir zaman sonu gelmeyecek bir *modernizasyon* süreci; yani, yaratıcı yıkıma (veya yıkıcı yaratıcılığa, yani "yeni ve daha gelişmiş" bir tasarım için "yer açmaya", hepsi de şimdiye dek yapılanların aynısını –üretkenliği veya rekabeti artırmak adına– gelecekte de yapabilmek için "sökmeye", "kesip biçmeye", "devreden çıkarmaya", "birleştirmeye" veya "küçültmeye") duyulan karşı konulmaz, dayanılmaz ve giderilemez susuzluk.

Lessing'in uzun zaman önce işaret ettiği gibi, modern çağın eşiğindeki bizler kendimizi yaratılış, vahiy ve ebedî lanet gibi inançlardan kurtarmış durumdayız. Yolumuzu bu tür inançlardan temizlediğimizde kendimizi, "kendimizle baş başa" bulduk – yani, o andan itibaren, doğuştan sahip olduğumuz veya sonradan edindiğimiz yeteneklerimizin, cesaretimizin, irademizin ve kararlılığımızın eksik bıraktığı noktalar dışında hem genelde hem de bireysel anlamda gelişmenin, iyiye gitmenin bir sınırı kalmamıştı. İnsan yapımı olup da insanın yıkamayacağı hiçbir şey yoktu. Modern olmak demek, şu anda olduğu gibi o günlerde de, durmadan ilerlemek, hareketsiz kalamamak ile eşanlamlı hale gelmişti. Hareket halindeyiz ve sürekli hareket etmek zorundayız. Bunun tek nedeni, Max Weber'in ifade ettiği gibi "hazzı erteleme" değil, hazza ulaşmanın *imkânsızlığıdır.* Tatmin ânı, çabalarımızın sonunda ipi göğüsleyeceğimiz ve bir nefes alıp kendimizi kutlayabileceği-

miz varış noktası, hep bizim önümüzde, en hızlımızdan daha hızlı gitmektedir. Tatmin hep gelecektedir ve başarı, ona ulaştığımız anda bütün cazibesini ve doyurucu gücünü yitiriverir – tabii hevesimiz eğer daha önce kırılmadıysa. Modern olmak demek hep kendinin önünde olma, sürekli bir "kendini aşma" halidir (Nietzsche'nin sözleriyle, kişi *Übermensch* [üst-insan] olmadan, ya da olmaya çabalamadan *Mensch* [insan] olamaz); bunun yanı sıra, yalnızca tamamlanmamış bir proje olarak tamamlanabilen bir kimliğe sahip olmak demektir. Bu bakımdan, dedelerimizin içinde bulunduğu zorlu durum ile bizimkisi arasında pek fark yoktur.

Bununla birlikte, içinde bulunduğumuz durumu –bizim modernite biçimimizi– yeni ve farklı kılan iki özellik vardır.

Birincisi, erken modernite dönemindeki yanılsamanın hızla gerilemesi ve yıkılmaya yüz tutmasıdır. Bu yanılsama, ilerlemekte olduğumuz yolun bir sonu, tarihsel değişim sürecinin ulaşılabilir bir *telos*'u olduğu; yarın, bir sonraki yıl veya gelecek bin yılda ulaşılacak bir bütünlük/mükemmellik haline, öngörülmüş bütün veya kısmi özellikleriyle –yani arz ve talep arasında sabit bir dengenin tutturulduğu ve bütün ihtiyaçların giderildiği– iyi, adil ve çatışmadan arınmış bir topluma ulaşılabileceği; her şeyin yerli yerinde olduğu, hiçbir şeyin yersiz ve hiçbir noktanın belirsiz olmadığı mükemmel bir düzen kurulabileceği; insan ilişkilerinin, bilinmesi gereken her şey bilineceği için tamamen şeffaflaşacağı; doğaya tamamen hükmedilebileceği –öyle ki insanın giriştiği her işte bütün beklenmedik durumların, anlaşmazlıkların ve öngörülemeyen sonuçların ortadan kaldırılabileceği– inancıydı.

İkinci çığır açıcı fark, "modernleştirici" görev ve sorumlulukların üzerlerindeki kontrolün kaldırılması ve özelleştirilmeleridir. Daha önce, insan türüne bahşedilmiş kolektif bir yetenek olarak görülen akılla yerine getirilmesi gerektiği düşünülen bir iş, artık bileşenlerine ayrılarak (bireyselleştirilerek) bireyin inisiyatifine ve bireysel olarak işletilen kaynaklara bırakılmıştır. Yasama erki yoluyla toplumun bir bütün ola-

rak gelişmesi (ya da *statüko*nun daha ileri düzeyde modernizasyonu) düşüncesinden tam olarak vazgeçilmemiş olsa da, bireysel çabalar daha çok vurgulanır (ve sorumluluk yükü daha çok bireyin omuzlarına yüklenir) hale gelmiştir. Bu önemli değişim kendini, etik/politik söylemin "adil toplum" bağlamından alınıp "insan hakları" bağlamına konulmasında, yani bu söylemin, bireyin diğerlerinden farklı yaşama ve mutlu olacakları, kendilerine uygun hayat tarzını istedikleri gibi seçme hakkı üzerinde yoğunlaşmasında göstermiştir.

Kalkınma ve gelişme umutları, devlet hazinesindeki yüklü para yerine, gözünü vergi mükelleflerinin cebindeki iki kuruşa dikmiştir. İlk haliyle moderniteyi kafası kocaman ve ağır, gövdesi cılız bir varlığa benzetecek olursak, şu anki hali tam tersidir, yani baş kısmı oldukça hafiflemiştir; zira artık "özgürleştirme" işini, modernizasyon sürecini kesintiye uğratmadan yürütme yükünü büyük ölçüde sırtlanmış orta ve alt tabakalara dağıtma görevi dışındaki tüm "kurtarıcı" görevlerinden sıyrılmış durumdadır. Yeni iş dünyasının gurusu Peter Drucker'in ünlü deyişiyle, "Toplum tarafından kurtarılma diye bir şey söz konusu değildir artık." Margaret Thatcher daha da açık bir şekilde, "Toplum diye bir şey yoktur," demişti. Geriye, ya da yukarıya bakma; kendi becerilerinin, iradenin ve gücünün –hayatının ilerlemesi, daha iyiye gitmesi için gereken bütün araçların– asıl olması gereken yere, yani kendi içine bak.

Artık "sizi izleyen Büyük Birader" de yok; sayıları gittikçe artan dizi dizi Büyük Biraderleri ve Büyük Kız Kardeşleri izlemek, belki işinize yarayacak bir şey, öykünebileceğiniz bir örnek veya onlar gibi sizin de bireysel olarak çözmeniz gereken ve ancak bireysel olarak çözülebilecek sorunlarınızla başa çıkmanızda size yol gösterecek bir öneri bulma umuduyla onları yakından ve dikkatle takip etmek sizin göreviniz artık. Ne yapmanız gerektiğini size söyleyen ve böylece sizi kendi eylemlerinizin sorumluluğundan kurtaran büyük liderler de yok; bireyler dünyasında sadece başka bireyler, kendi hayat gailenizde neyin nasıl yapılacağını kestirebilmek için kendinize örnek alabileceğiniz, güven yatırımınızı o de-

ğil de bu örneğe yapmanızdan doğan sonuçların tüm sorumluluğunu üzerlerine yıkabileceğiniz bireyler var.

Yurttaşla kavgaya tutuşmuş birey

Norbert Elias'ın, ölümünden sonra yayımlanan son çalışmasına koyduğu başlık *Society of Individuals* [Bireyler Toplumu], toplumsal kuramın doğduğu günden beri yakasını bırakmamış problemin özünü mükemmel bir şekilde anlatır. Hobbes'la birlikte kurulan ve John Stuart Mill, Herbert Spencer ve liberal ortodoks düşünce tarafından yüzyılımızın *doxa*'sı[1] olarak yeniden kalıba dökülen gelenekten kendini ayıran Elias, "Toplum ve Birey" veya "Topluma Karşı Birey" yerine "Bireyler Toplumu" demiş ve böylece dikkatimizi, birbiriyle ölümüne –ama sonu gelmeyecek– bir özgürlük ve egemenlik kavgasına tutuşmuş iki farklı kuvvet "tahayyülünden", "birbirini karşılıklı olarak üretmek" kavramına, yani üyelerinin bireyselliğine şekil veren toplum ve bir yandan toplumsal bir bağımlılık ağı içinde olası ve uygulanabilir stratejileri yerine getirirken diğer yandan toplumu kendi yaşam pratikleriyle biçimlendiren bireyler düşüncesine çekmiştir.

Üyelerine birey rolü vermek, modern toplumun alametifarikasıdır. Ne var ki bu rol dağılımı bir kerelik bir şey değil, her gün yinelenen bir eylemdir. Modern toplum, adına "toplum" denen karşılıklı ilişkiler ağını her gün yeniden kurup yeniden biçimlendiren bireylerin faaliyetleri sayesinde olduğu kadar, aralıksız bir şekilde üyelerini "bireyselleştirerek" de var olur. Ne toplum ne de bireyler uzun zaman hareketsiz kalabilir. Bu nedenle "bireyselleşmenin" anlamı sürekli bir değişim içindedir ve –eski kurallar geçersiz kaldıkça, bunların yerini yeni davranış kuralları aldıkça ve oyunda risk edilen para durmadan yükseldikçe– yeni anlamlar edinir. "Bireyselleşmenin" günümüzdeki anlamı yüz yıl önceki anlamından, bugün ifade ettikleri de modern çağın ilk günlerinde –yani

1. (Eski Yunanca) Kanaat. (Y.N.)

insanlığın, cemaat üyeleri arasındaki sık dokulu karşılıklı bağımlılık, denetim ve dayatmalar ilişkisinden "kurtuluş" zamanlarında– ifade ettiğinden çok farklıdır.

Ulrich Beck'in "Jenseits von Klasseund Stand?" [Statü ve Sınıfın Ötesinde mi?] başlıklı makalesi ve bundan birkaç yıl sonra yazdığı *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*[1] kitabı (Elisabeth Beck-Gernsheim'in "Ein Stück eigenes Leben: Frauen im Individualisierung Prozess" [Kendi Hayatından Bir Kesit: Bireyselleşme Sürecinde Kadınlar] başlıklı çalışmasıyla birlikte) "bireyselleşme süreciyle" ilgili düşüncelerimizde yeni bir sayfa açmıştır. Bu eserler bireyselleşme sürecini, şu âna kadar farklı aşamalardan geçmiş fakat –bir *telos*'u ya da önceden belirlenmiş bir hedefi olmayan, keskin dönüşleri, karmaşık bir mantığı ve oynak bir ufku olan– henüz tamamlanmamış bir süreç olarak ele almaktadır. Nasıl ki Elias, Sigmund Freud'un "uygarlaşmış birey" kuramını, uygarlığı (modern) tarih içinde olmuş bitmiş bir olgu gibi ele alarak tarihselleştirdiyse, Beck de Elias'ın bireyin doğuşuyla ilgili düşüncelerini, söz konusu doğum olgusunu sürekli ve devingen, saplantılı ve zorlayıcı *modernleşme sürecinin* kendini devamlı tekrar eden bir durumu olarak yeniden ele almış ve o şekilde tarihselleştirmiştir. Beck, ayrıca, bireyselleşme sürecini zamana bağlı, gelip geçici unsurlarından (her şeyden önce doğrusal ilerleme/gelişme yanılsamasından, yani otonominin ve kendini ifade etme özgürlüğünün özgürleşme eksenleri içinde gittikçe yükselen bir grafik olarak gösterildiği bir gelişim düşüncesinden) bağımsız olarak tanımlamıştır, zira bu unsurlar genel resmi daha anlaşılır kılmaktan çok işi iyice içinden çıkılmaz hale getirmektedir. Bu şekilde Beck, tarihte bireyselleşmeye doğru giden pek çok hareketi ve bu hareketlerin doğurduğu sonuçları tartışmaya açık hale getirerek sürecin bugünkü durumunun daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. İngilizceye çeviren: Mark Ritter. Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, London, Sage, 1992. [Çev. Bülent Doğan, İthaki Yay., İstanbul 2014.]

Kısacası "bireyselleşme", insanın "kimliğini" "doğuştan sahip olunan" bir şeyden, bir "göreve" dönüştürme sürecidir ve bu görevi yerine getirme ve sonuçlarıyla (ve yan etkileriyle) başa çıkma sorumluluğunu aktörlerin omzuna yükler. Diğer bir deyişle bireyselleşme *de jure*[1] bir otonominin varlığını gerektirir (bu otonominin aynı zamanda *de facto*[2] da olup olmaması önemli değildir).

İnsanlar bir kimlikle doğmuyorlar artık. Jean-Paul Sartre'ın ünlü deyişiyle: Bir burjuva olarak doğmak yetmez – hayatınızı bir burjuva olarak yaşamanız gerekir. (Aynı şeyin modernite öncesi dönemin prensleri, şövalyeleri, serfleri veya kasaba ahalisi için geçerli olmayabileceğine dikkat edelim; benzer şekilde, modern zamanların "aileden" zenginleri veya "aileden" yoksulları için de bu kadar net konuşamayız.) Kişinin kim olduğunun belli bir süreç/çaba sonunda belirlenmesi, sadece ve sadece modern yaşama özgü bir durumdur ("modern bireyselleşme sürecinin" değil, çünkü bu terim bariz bir şekilde "laf kalabalığıdır"; bireyselleşme ve modernite, tek ve aynı toplumsal duruma karşılık gelmektedir). Modernite, toplum içindeki konumun dış etkilerle belirlendiği düşüncesini alıp yerine insanın kendi kaderini kendinin belirlediği bir *özyönetim* düşüncesini koyar. Bu durum, modern çağın tamamı boyunca olan –toplumun bütün dönemleri ve kesimlerindeki– "bireyselleşme" için geçerlidir. Yine de, tarafları eşit derecede etkileyen bu zor durum içinde önemli değişimler, aynı tarih sahnesini paylaşan aktörler arasındaki farklı kategoriler olduğu kadar birbirini takip eden kuşakları da birbirinden ayıran farklılıklar bulunmaktadır.

Erken modernite, "şeyleri" tekrar yerine yerleştirmek amacıyla yerinden sökmüştü. Yerinden söküm toplumdaki herkesi ilgilendiren bir durumken yerine yerleştirme bireyin önüne konmuş bir görevdi. Mülkün, özellikle miras yoluyla

1. (Lat.) Kanuni, yasal. (Ç.N.)
2. (Lat.) Pratikte, uygulamada, reel anlamda. (Ç.N.)

edinilen mülkün katı sınırları bir kere kırıldıktan sonra, modern çağın insanlarının önüne konan "kendi kimliğini kurma [*self-identification*]" görevi, "el âlemden geri kalmama" yarışına, yani yükselen sınıf temelli toplumsal ilişki tür ve modellerine etkin bir şekilde katılma, örüntüyü yansılayıp ona uyma, grubun dışında kalmak yerine genele ayak uydurma, normdan sapmama çabasına dönüşmüştür. Miras alınan mülkiyetin yerini, "imal edilmiş" bir üyelik gerektiren "sınıflar" almıştır. Mülkiyet, toplumsal statüye göre kişiye teslim edilen bir şeyken bir sınıfa üyelik hak edilmesi, kazanılması gereken bir şeydir; mülkiyetin aksine, sınıflar "üye olmayı/kaydolmayı" gerektirir ve bu üyelik sürekli olarak yenilenmeli, başkaları tarafından onaylanmalı ve günbegün sınanmalıdır.

Geriye dönüp baktığımızda, sınıf ayrımının (ya da aynı şekilde, cinsiyet ayrımının) bireyin kendini var edebilmesi için gerekli kaynaklara ulaşımındaki eşitsizliğin bir yan ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Sınıfları birbirinden ayıran şey, var olan kimliklerin çeşitliliği ve bu kimliklerin içinden seçim yapma ve o kimliği benimseme olanaklarıydı. Olanakları kısıtlı, dolayısıyla daha az seçeneği olan kişiler, "bireysel dezavantajlarını" "sayı avantajıyla" –yani, "safları sıklaştırarak" ve kalabalıkla birlikte hareket ederek– telafi etmek durumundaydılar. Claus Offe'nin işaret ettiği gibi, nasıl ki çalışanlarının, yaşam hedeflerine ulaşmak için bireysel çaba göstermeleri işverenlere doğal ve gerekli geliyorsa, *toplu*, sınıf merkezli eylem de toplumun alt basamaklarında olanlara o kadar doğal ve gerekli geliyordu.

Deyim yerindeyse, yoksunlukların ardı arkası kesilmiyordu; bu yoksunluklar biriktikçe, "ortak çıkarlar" şeklinde birbirine kaynaşıp katılaştı ve yalnızca kolektif bir çözümün çare olabileceği bir sorun olarak görülmeye başladı. Bireyselleşmenin "birey" ucunda bulunan fakat bariz derecede kısıtlı öz kaynaklarından başka bir şeyleri olmadığından dolayı kendilerini birey olarak ortaya koyamayanlar için "kolektivizm" ilk başvurulan stratejiydi. Öte yandan, daha iyi durumda olanların sınıf merkezli eylemleri kısmi ve bir anlam-

da *dolayımlıydı*; daha çok, kaynakların eşitsiz paylaşımına karşı çıkılırken veya bununla mücadele edilirken görülüyordu. Durum ne olursa olsun, mülkiyet düzeninin bozularak dağılması sonucu yerlerinden olan "klasik" modernite bireyleri, otonom aktörler olarak yeni elde ettikleri güç ve yetkilerini, sisteme "yeniden eklemlenmenin" bir yolunu bulmak için seferber ettiler.

Onları kabul edip içine yerleştirecek "yatak" bulmak hiç de zor değildi. Her ne kadar mülkiyet gibi miras alınan veya doğrudan "içine doğulan" bir şey olmayıp bireysel çabayla edinilen ve "hak edilen" bir konum olsa da, sınıf, üyelerini en az modernite öncesinin "kalıtsal" mülkü kadar sınırlandırmaya, kısıtlamaya müsaitti. Sınıf ve toplumsal cinsiyet, bireyin tercih yelpazesini ağır şekilde sınırlandırıyordu; bu kısıtlamalardan kaçmak, modernite öncesinde "kutsal varoluş hiyerarşisine"[1] karşı çıkmaktan daha kolay değildi. Neresinden bakarsanız bakın sınıf ve toplumsal cinsiyet "hayatın gerçekleriydi" ve bireyin kendini var edebilmek için yapması gereken şey, diğerlerinin yaptığını yapmak ve kendine ayrılan yere "uymaktı".

Geçmişin "bireyselleşmesini" bireyselleşmenin bugünkü *Risikogesellschaft*[2] içinde, yani "kendine dönüşlü [*reflexive*] modernite" veya "ikinci modernite" zamanında (Ulrich Beck'in farklı olarak "çağdaş dönem" dediği zaman diliminde) aldığı biçimden ayıran şey, tam olarak budur. Yerinden sökülmüşleri yeniden yerleştirmek için müsait bir yatak olmadığı gibi, olanlar da oldukça kırılgandır ve "yerine yerleştirme" işi tamamlanmadan önce çoğunlukla kaybolup giderler. Bunların yerine daha çok, herkesi sürekli olarak hareket halinde tutan ama karşılığında hiçbir "başarı" veya huzur vaat etme-

1. Kutsal varoluş hiyerarşisi (*Divine chain of being*): Evrende/dünyada yaratılmış her şeyi, en üstte mutlak yaratıcı Tanrı, en altta da cansız varlıklar olmak üzere, katı bir hiyerarşik silsile içinde sıralayan ve yaratılmışların içinde en üst varlık olarak insanı, insanın içinde de en tepeye (Ortaçağ skolastik felsefesine göre) Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak papayı koyan dünya görüşü. (Ç.N.)

2. (Alm.) Risk toplumu. (Ç.N.)

yen, bir şeye ulaşma, nihayet endişelenmeyi bırakabileceğiniz, silahlarınızı çıkarıp dinlenebileceğiniz bir hedefe "ulaşma" tatmini sunmayan, çeşitli boyut, tarz, sayı ve konumdaki sandalyelerle oynanan "köşe kapmaca oyunları" vardır. (Artık kalıcı olarak) yerinden edilmiş bireylerin tuttuğu yolun sonunda bir "yerine yeniden yerleştirilme" umudu yoktur.

Yanlış anlaşılmasın: Bireyselleşme, eskiden olduğu gibi şimdi de bir tercih değil, yazgıdır – tek fark, modernitenin eskiden katı ve ağır, şimdi ise akışkan ve hafif olmasıdır. Bireysel tercih özgürlükleri ülkesinde bireyselleşmeden uzak kalma ve bireyselleşme oyununa katılmama seçeneği diye bir şey *yoktur*. Bireysel öz-yeterlilik, yani bireyin başkalarının yardımına veya varlığına gerek duymaksızın kendini var edebilmesi, bir başka yanılsama olabilir: İster erkek olsun ister kadın, kişilerin sorunları ve hayal kırıklıkları için sorumlu tutacak kimsenin olmaması, kendilerini hayal kırıklıklarından korumak için kendi imkânlarını kullanabilecekleri veya kendilerini sıkıntılı bir durumdan yine kendilerinin –gerçeküstü ve mucizevi bir şekilde– kurtarabileceği anlamına gelmez; bu, eskiden de böyleydi şimdi de böyle. Durum böyleyken, biri hastalandığında, sağlığına dikkat etmediği ve temizlik koşullarına uymadığı varsayılır; iş bulamıyorsa, iş görüşmesi becerilerini yeterince öğrenememiş ya da iş bulmak için yeterince çaba göstermiyordur veya düpedüz tembeldir; kariyeri konusunda ne yapacağından emin değilse ve gelecekten endişe duyuyorsa, kolay arkadaş edinemiyor ve insanları etkileyemiyordur, kendini ifade edebilme ve başkalarını etkileme becerilerini zamanında öğrenip kavrayamamıştır. Her halükârda, şu günlerde insanlara söylenen budur ve herkes de bunun gerçekten de böyle olduğuna inanmaya ve bu doğal bir şeymiş gibi davranmaya başlamıştır. Beck'in yerinde ve çarpıcı bir şekilde belirttiği gibi, "kişinin yaşama biçimi, *dizgesel [systemic] çelişkilere getirdiği biyografik bir çözüm olur*".[1] Riskler ve çelişkiler, toplumsal ola-

1. Beck, *Risk Society*, s. 137.

rak üretilmeye devam eder: Bireyselleşen şey, onlarla başa çıkma görevi ve gerekliliğidir.

Uzun sözün kısası: Kaçınılmaz bir yazgı olarak bireysellik ile insanın kendini gerçekçi ve pratik bir şekilde var etme kapasitesi olarak bireysellik arasındaki fark gittikçe açılmaktadır. (Burada, "atama yoluyla 'bireyselleşme" kavramını, Beck'in kendine yeten ve kendi kararlarını kendi alabilen bireyleri, bireyleşme süreci tamamlanmış gibi davranmaktan başka bir seçeneği olmayan insandan ayırt etmek için tercih ettiği terim olan "bireyleşme [*individuation*]" olarak ayırmak iyi olacaktır.) En önemlisi, bu farkı kapatmak, kendini var etme kapasitesinin bir parçası *değildir*.

İster kadın ister erkek, bireyselleşmiş kişinin kendini birey olarak ortaya koyma kapasitesi, kural olarak, gerçek anlamda bir kendini var etme sürecinin gereklerini tam olarak karşılayamaz. Leo Strauss'un işaret ettiği gibi, kayıtsız şartsız özgürleşmenin diğer yüzü, tercihin önemsizleştiği yüzdür, iki taraf birbirini koşullar: Zaten önemsiz olan bir şeyi, zahmete girip yasaklamanın ne gereği vardır ki? "Kinik" bir bakışla özgürlüğün, bir şeyleri değiştirmeyeceği ya da zararsız olduğu durumlarda gelen bir şey olduğu söylenebilir. Bireyselleşme kazanında kaynatılan o lezzetli özgürlük çorbasının içine mide bulandıran bir çaresizlik sineği düşmüş durumda; bir tür iktidarsızlık olarak görebileceğimiz bu çaresizlik, özgürlükle birlikte geleceği beklenen güç ve yetki nedeniyle çok daha iç bulandırıcı ve rahatsız edici hissedilmektedir.

Geçmişte olduğu gibi, omuz omuza verip uygun adım yürümek bir çözüm olabilir mi? Tek başımıza bir şey yapamasak da, bireysel güçlerimizi bir araya getirip kolektif bir eylem gücü oluşturabilirsek, belki tek başımıza yapmayı hayal bile edemeyeceğimiz şeyleri yapabiliriz. Belki... Ufak bir pürüz dışında: Bireysel sıkıntıların, ortak çıkarlar etrafında bir araya gelip yoğunlaşarak ortak bir eyleme dönüşmesi pek öyle kolay gerçekleşecek gibi değildir zira zoraki bireylerin bugünkü ortak dertlerinin çoğu, bir araya geldiğinde anlamlı bir bütün oluşturacak gibi değildir. "Ortak bir dava" etrafında

"toplanmaya" uygun değildirler. Yan yana gelebilirler fakat kaynaşıp bir bütün oluşturamazlar. Bireysel sıkıntılarımız, daha en başından, başkalarının sıkıntılarına bağlanıp kenetlenecek "ara yüzden" yoksun olarak doğmaktadır, denebilir.

Sıkıntılar *birbirine benzeyebilir* (ve popülerlikleri gittikçe artan sohbet programları bir yandan bu sıkıntıların benzerliklerini vurgulamak için olmadık yollar denerken, diğer yandan, en önemli benzerliğin, her bireyin kendi sıkıntısıyla kendisinin baş etmesi olduğu mesajının altını çizer) fakat "parçalarının toplamından daha büyük bir bütün" oluşturmazlar; bir araya geldiklerinde ne yeni bir nitelik kazanırlar ne de bir aradayken daha kolay baş edilir hale gelirler. Sizinkine benzer dertleri olanlarla bir araya gelmenin tek avantajı, herkesin kendi sıkıntılarıyla tek başına mücadele ettiklerini görmek, böylece yalnız mücadelenize aynen devam etmek için güç ve irade tazelemenizdir. Ayrıca, başkalarının yaşadıklarına bakıp, işten çıkarılırsanız nasıl hayatta kalacağınıza, ergen olduklarını düşünen çocuklarla ve yetişkin olmayı reddeden ergenlerle nasıl başa çıkacağınıza, yağlarınızı ve vücudunuzdaki diğer "zararlı maddeleri" "sisteminizden" nasıl atacağınıza, eskisi gibi zevk vermeyen bir alışkanlıktan veya sizi artık tatmin etmeyen hayat arkadaşınızdan nasıl kurtulacağınıza dair kendinize dersler de çıkarabilirsiniz. Fakat başkalarının varlığı sayesinde ilk öğreneceğiniz şey şudur: Birlikte olmanın getirdiği tek yarar, kendi çaresiz yalnızlığınız içinde nasıl hayatta kalabileceğinizle ilgili fikir edinmeniz ve herkesin hayatının risklerle dolu olduğunu ve bu risklerle herkesin tek başına mücadele ettiğini görmenizdir.

Burada bir pürüz daha karşımıza çıkar: De Tocqueville'in uzun zaman önce uyardığı gibi, özgürlük insanları *duyarsızlaştırabilir*. Birey, yurttaşın en büyük düşmanıdır, der De Tocqueville. "Yurttaş" kendi refahını yaşadığı şehrin veya ülkenin refahında arayan kişidir – oysa birey "ortak çıkarlar", "iyi toplum" ya da sadece "toplum" karşısında kayıtsız, temkinli, hatta şüphecidir. Birey kendi çıkarlarını karşılamayacaksa, "ortak çıkarların" ne anlamı olur ki? Birlikte bir şeyler yap-

mak, işgücü paylaşımı ve bunların getireceği diğer faydalar aslında bireyin yalnızca kendi çıkarına uygun davranma özgürlüğünü kısıtlayan şeylerdir ve bu tür bireysel arayışlara engel olur. "Birlikten doğan kuvvetten" beklenen yalnızca iki yarar vardır: Birincisi, "insan haklarını" gözetmek, yani herkesin kendi hayatını istediği gibi yaşamasını sağlamak; ikincisi –bireyin bedensel ve mali bütünlüğünü korumak için suçluları veya potansiyel suçluları hapse tıkarak, sokakları hırsızlardan, sapıklardan, dilencilerden ve her türlü tekinsiz, kötü niyetli yabancıdan arındırarak– insanların kendi hayatlarını huzur ve güven içinde yaşamasını kolaylaştırmak.

O bildik, eşsiz ince zekâsıyla Woody Allen, "Yetişkin Yaz Kampları" parodisinde (ki hepsi de Amerikalıların katılmak için sıraya gireceği türden projelerdir), günümüzdeki "zoraki bireylerin" garabetini çok net bir şekilde gözler önüne serer. Allen'ın kendi uydurduğu bu kamplardan birinde ekonomi kuramı öğretilmektedir ve derslerden biri "Enflasyon ve Bunalım – Hangisi İçin Ne Giymeli"dir. Diğerleri de şöyledir: Etik, koşulsuz düstur [*categorical imperative*] ve bunu kendi çıkarınıza döndürmenin altı yolu"; Astronomi, "Güneşin özü gazdır ve her an patlayıp bütün güneş sistemini yok edebilir; öğrencilere, normal bir vatandaş böyle bir durumda ne yaparsa onu yapmaları önerilir".

Özetlememiz gerekirse, bireyselleşmenin öteki yüzü, vatandaşlık kavramının yavaş yavaş eriyip yok olmaya yüz tutmasıdır. *Ésprit* dergisinin editörlerinden Joël Roman *La Démocratie des individus* [Bireylerin Demokrasisi] (1998) kitabında, "Sivil teyakkuz kavramı [*vigilance*], sadece kişisel mülkiyetin gözetildiği bir şey hale gelmiş, ortak yarar denilen şey ise kolektif duyguları ve komşudan duyulan korkuyu pekiştiren egoizmler karteli olmuştur," der ve okurunu, (şimdilerde yokluğuyla dikkat çeken) "birlikte karar verme kapasitesini ve gücünü" tazelemeye çağırır.

Eğer birey vatandaşın en büyük düşmanıysa ve eğer bireyselleşme, vatandaşlığa ve vatandaşlık temelli politikalara ayak bağı oluyorsa, bunun nedeni bireylerin birey olarak en-

dişe ve kaygılarının kamusal alanın her yerini kaplamış olması, başka hiçbir şeye yer bırakmaması ve başka hiçbir şeyin tartışılmasına izin vermemesidir. "Kamu", "özelin [*private*]" sömürgesi olmuştur; "kamu yararı", kamuya mal olmuş isimlerin mahrem hayatlarına duyulan meraka indirgenmiş, kamusal yaşam sanatı özel hayatların herkesin gözleri önünde yaşanmasına ve mahrem duyguların (ki ne kadar mahremse o kadar iyidir) kamu önünde dile getirilmesine dönmüştür. Bu tür indirgemelere direnen "ortak meseleler" ise tamamen anlaşılmaz ve kavranamaz hale gelirler.

Bireyselleşmiş aktörlerin, cumhuriyetçi yurttaşlık yapısı içinde "yeniden yerleşme" ihtimalleri oldukça zayıftır. Onlara kamu sahnesine çıkma cesareti veren şey, uğrunda mücadele edilecek ortak "davalar" bulma ve ortak çıkar kavramına veya genel anlamda yaşam ilkelerine yeni bir anlam yükleme arayışından çok, bireyler arası bir iletişim ağı kurmaya duyulan onmaz ihtiyaçtır. Richard Sennett'in ısrarla altını çizdiği gibi, mahremiyetin paylaşımı "cemaat inşası" için tercih edilen, belki de elimizdeki tek yöntem olma yolundadır. Bu inşa yöntemiyle ortaya çıksa çıksa ancak kararsız bir şekilde bir hedeften diğerine yönelen ve nafile bir güven arayışıyla oradan oraya sürüklenen dağınık ve başıboş duygular kadar kırılgan ve kısa ömürlü "cemaatlerden" –ortak korkular, ortak kaygılar veya ortak nefretler üzerine kurulan ama her halükârda, bir askılık gibi, bir sürü yalnız bireyin kendi bireysel korkularını üzerine astığı geçici bir araya gelişlerden– başka bir şey çıkamaz. Ulrich Beck'in ("Endüstri Toplumunun Ölümlülüğü Üzerine"[1] başlıklı makalesinde) dile getirdiği gibi:

> Yok olup gitmekte olan toplumsal normların küllerinden sevgi ve yardım arayan, savunmasız, korkmuş ve hırçın

1. Ulrich Beck, "On the Mortality of Industrial Society"; *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*, çev. Mark A. Ritter, New Jersey, Humanity-Press, 1995, s. 40.

bir ego yükselir. Kendi özünü ve sevgi dolu bir sosyallik ararken, benliğin ormanında yolunu kolay kaybeder... Kendi benliğinin sisleri içinde yolunu bulmaya çalışan kişi, bu soyutlanmanın, egonun çarptırıldığı bu "hücre hapsinin" aslında kitlesel bir ceza olduğunu fark edecek durumda değildir artık.

Bireyselleşme artık kurumsallaşmıştır ve kalıcıdır; bireyselleşmenin gündelik hayatımızdaki etkileriyle başa çıkma yolları üzerine kafa yoranların öncelikle bu gerçeği kabullenmesi gerekir. Bireyselleşme, sayıları gittikçe artmakta olan kadın ve erkeklerin hayatına eşi görülmedik bir deneyimleme özgürlüğü getirdiği kadar (*timeo danaos et dona ferentes*...[1]) bunun sonuçlarıyla baş etme işini de beraberinde getirmektedir ve bu iş de epey ağırdır. Bireyin kendini ortaya koyma hakkı ile böyle bir hakkın gerçekleştirilmesini mümkün veya olanaksız kılan toplumsal durumu kontrol altında tutma kapasitesi arasındaki gittikçe açılan uçurum, akışkan modernitenin birincil çelişkisi gibi görünmektedir – ki deneme yanılma, eleştirel düşünce ve cesur deneyler yoluyla, bu çelişkiyle hep birlikte nasıl başa çıkacağımızı hep birlikte öğrenmemiz gerekmektedir.

Bireyler toplumunda eleştirel kuramın içine düştüğü zorlu durum

Modernleşme dürtüsü, her türlü biçimiyle, gerçekliğin zorunlu bir eleştirisi demektir. Bu dürtünün özelleştirilmesi ise, kişinin kendine karşı duyduğu sürekli bir memnuniyetsizlikten doğan zorunlu bir *özeleştiri* demektir: *De jure* bireyseniz, yaşadığınız sefalet için kimseyi suçlayamaz, başarısızlığınızın suçunu kendi miskinliğiniz ve tembelliğinizden

1. (Lat.) "Yunanlılardan sakının, hediyeyle gelseler bile." Bu özdeyiş Troya Atı'na gönderme yapmaktadır ve her iyi şeyin kötü bir tarafı olabileceğini vurgular. (Ç.N.)

başka bir şeye yükleyemez ve hep daha çok çabalamaktan başka bir çare arayamazsınız.

İnsanın her günü kendini suçlayarak ve kendini aşağılayarak geçirmesi kolay değildir. Bütün dikkatini neyi nasıl yaptığına veren, bu yüzden toplumsal alanda olan biteni kaçıran kişiler (ki bireysel varoluşun bütün çelişkilerinin toplu bir şekilde üretildiği yer, bu toplumsal alandır), sefalet nedenlerini anlaşılır, çözüme yönelik çabalara uygun ve onlara olumlu cevap verebilir hale getirmek için içinde bulundukları durumu, doğal olarak, daha az karmaşık hale getirmeye yönelirler. "Biyografik çözümleri" ağır ve zahmetli bulduklarından değil: "Dizgesel çelişkilerin biyografik çözümleri" yoktur ve bu nedenle, ellerindeki işe yarar çözümlerin azlığı, hayalî çözümlerle telafi edilmelidir. Yine de –ister hayalî ister gerçek olsun– anlamlı ve uygulanabilir olmaları için bütün "çözümlerin" görevler ve sorumluluklarla aynı doğrultuda ve onlarla eşdeğer olması gerekir. Bu nedenle, korku içindeki bireylerin bireysel korkularını, kısa süreliğine de olsa, hep birlikte asabilecekleri bireysel askılara ihtiyaç vardır. İçinde yaşadığımız zaman dilimi –ister kendi özel hayatlarını mahveden politikacılar olsun, ister karanlık sokaklardan ve belalı mahallelerden dışarı açılan suçlular, isterse "içimizdeki yabancılar"– bütün günah keçileri için hayırlı bir zamandır. Çağımız, kaygı verici derecede *aktörsüz* kalmış kamusal alanı hayalî görüntülerle doldurmak ve insanlardaki bastırılmış korku ve öfkeyi biraz olsun boşaltacak kadar ürkütücü bir "ahlaki panik" yaratmak için komplo hikâyeleri peşinde koşan "araştırmacı" gazeteciler çağı olduğu kadar, açılması zor kilitler, hırsız alarmları, dikenli tel örgüler ve "özel güvenlik" şirketleri çağıdır.

Bir kere daha tekrar edeyim: *De jure* bireylerin durumları ile *de facto* bireyler olma –yani, kendi yazgıları üzerinde söz sahibi olma ve gerçekten istedikleri tercihi yapabilme– ihtimalleri arasında derin ve gittikçe açılmakta olan bir uçurum vardır. Çağdaş bireylerin hayatlarını zehreden en ölümcül gazlar bu derin uçurumdan yükselir. Ne var ki bu uçurum,

sadece bireysel çabalarla, bireyin tek başına idare etmek durumunda olduğu gündelik yaşam politikalarında mevcut araç ve kaynaklarla kapanamaz. Bu uçurumu kapatmak ancak Politika ile mümkündür. Söz konusu uçurumun, kamusal alanın, özellikle de "agoranın" "tenhalaşması" yüzünden ortaya çıktığı ve derinleştiği varsayılabilir. Agoradan kasıt, gündelik yaşam politikalarının büyük P ile yazılan Politika ile buluştuğu o kamusal/özel toplanma alanıyken, büyük P ile yazılan Politika'dan kasıt, özel/bireysel sorunların kamusal "meselelere" çevrildiği ve özel dertlere kamusal çözüm yollarının arandığı, belirlendiği ve karara bağlandığı alandır.

Deyim yerindeyse devran değişmiş, eleştirel kuramın görevi tam tersine dönmüştür. Bu görev, eskiden, kadir-i mutlak, soyut bir devlet düzeninin baskıcı kuralları altında ve o düzenin sayısız bürokratik kolları veya onların daha küçük ölçekli taklitleri arasında inim inim inleyen "kamusal alanın" karşısında bireysel özerkliği savunmaktı. Şimdi ise bu görev, kaybolan kamusal alanı savunmak, daha doğrusu, nüfusunu hızla yitirmekte olan kamusal alanı yeniden donatmak ve bireyleri yeniden bu alana çekmektir. Nüfus yitiminin nedeni her iki tarafın da alanı terk etmesi, yani hem "[konunun tarafı olarak] ilgili yurttaşların" alandan el etek çekmesi hem de gerçek anlamda iktidarın, "dış uzay" olarak adlandırmaktan başka seçeneğimizin olmadığı bir alana kaçmasıdır.

"Kamusalın" "kişiseli" sömürgeleştirmeye çalıştığı düşüncesi artık doğru değildir. Tam tersi: asıl "kişisel alan" kişisel/bireysel sorunların, endişelerin ve arayışların kendine özgü diliyle ifade edilemeyen her şeyi alan dışına itip oradan uzaklaştırarak kamusal alanı kendi sömürgesi haline getirmiştir. Kendisine sürekli olarak kendi yazgısının efendisi olduğu söylenen bireyin, öz benlik [*self*] tarafından yutulmaya ve öz benliğin imkânlarıyla idare edilmeye direnen her şeyde *konuyla bağlantı* (*topical relevans*; terim Alfred Schütz'e aittir) bulmak için pek bir nedeni kalmaz; fakat böyle bir nedene sahip olmak kadar, davranışlarını bunun üzerine kurmak, yurttaşın alametifarikasıdır.

Birey için kamusal alan, üzerine kişisel korkuların, kişiselliklerinden bir şey kaybetmeksizin veya yansıtım sürecinde araya yeni kolektif özellikler karışmaksızın yansıtıldığı dev bir perdedir: Kamusal alan, kişisel sırların ve mahrem duyguların herkesin önünde dile getirildiği alandır. Bireyler, kamusal alanda çıktıkları günlük turlarından *de jure* bireyselliklerini daha bir pekiştirmiş ve tek başlarına sürdürdükleri gündelik hayatlarının aslında "kendilerine benzeyen diğer bireylerin" hayatlarıyla aynı olduğunu ve –yine onlar gibi– bu süreçte kendi paylarına düşen zorluklar, tökezlemeler ve (tercihen geçici) yenilgilerden mustarip olduklarını görerek içleri rahatlamış olarak dönerler.

İktidar ise sokaklardan ve pazaryerlerinden, toplantı salonlarından ve parlamentolardan, yerel ve ulusal hükümetlerden uzağa ve yurttaşların kontrol alanının ötesine, elektronik ağların "mekânlar ve kanunlar üstü" bölgesine doğru ilerlemektedir. İktidar sahiplerinin şu sıralar en sevdiği stratejik ilkeler *kaçış, kaçınma* ve *ilişkilerin kopması*; ideal durum ise görünmezliktir. İktidar sahiplerinin hamlelerini ve bu hamlelerin önceden tahmin edilemeyen sonuçlarını önceden tahmin etmeye çalışmak, pratikte, Havanın Değişmesini Önleme Derneği'nin faaliyetleri kadar etkili olacaktır.

Ve böylece, kamusal "meseleler" kamusal alanı hızla boşaltmaktadır. Kamusal alan, eskiden yüklendiği o "kişisel sorunların ve kamusal meselelerin tartışıldığı buluşma/diyalog yeri" görevini artık yerine getiremiyor. İnsanı bireyselleşmeye zorlayan baskının muhatabı olan bireylerin sırtından yurttaşlığın koruyucu zırhı parça parça ama düzenli bir şekilde, zorla alınmakta ve yurttaşlık becerilerine ve çıkarlarına el konmaktadır. Bu koşullar altında, *de jure* bireyin *de facto* bireye (yani, gerçek anlamda özerklik için gereken vazgeçilmez kaynakları kendi yöneten bireye) evrilme ihtimali şimdiye kadar olduğundan çok daha uzakta gibidir.

De jure bireyin *de facto* birey olması için önce yurttaş olması gerekir. Özerk toplum olmadan özerk birey olmaz ve toplumun özerk olabilmesi için planlı –ve sürekli olarak

planlanan– belki de kendi üyelerinin bir araya gelerek birlikte başarabileceği bir öz-inşa süreci gerekir.

"Toplum", bireysel özerklik ile daima belirsiz bir ilişki içindedir: Aynı anda hem onun düşmanı hem de *sine qua non* koşuludur. Fakat tehditlerin boyutu ve ilişkinin belirsiz kalma olasılığı modern tarihin akışı içinde radikal bir değişime uğramıştır. Toplumu yakından takip etme nedenleri ortadan kalkmamış olabilir fakat şu anda toplum, esas olarak, bireylerin –*de jure* statülerini, gerçek anlamda özerklik ve kendini ortaya koyma gücü ve kapasitesine dönüştürmeye nafile, yıldırıcı bir şekilde çabalarken– çok ihtiyaç duyduğu fakat sahip olmadığı bir unsurdur.

En geniş ifadesiyle, eleştirel kuramın –ve genelde toplumsal eleştirinin– günümüzdeki açmazı budur. Kuramın bütün işlevi, biçimsel bireyselleşmenin, politikadan uzaklaşan iktidarla bir olup darmadağın ettiklerini –bir kere daha– toparlamaktan ibaret hale gelmiştir. Diğer bir deyişle, [eleştirel kuramın tek işlevi] artık neredeyse tamamen boşalmış alanı –yani bireysel ile ortak, özel ile kamusal mülkiyetin buluşup bir araya geldiği, üzerlerinde tartışıldığı ve anlaşmaya varıldığı alanı– yeniden tasarlayıp "nüfusunu artırmaktır". Eleştirel kuramın eski hedefi –yani, insanların kurtuluşu– bugün bir şey ifade ediyorsa, o da, *de jure* birey gerçekliği ile *de facto* birey ihtimali arasında açılan derin uçurumun iki yakasını yeniden bir araya getirmektir. Ve unutulmuş yurttaşlık becerilerini yeniden öğrenen ve kaybolmuş yurttaşlık araçlarına yeniden sahip çıkan bireyler, bu uçurumu kapatabilecek yegâne yapı ustalarıdır.

Eleştirel kuram, yeniden

Düşünmeye ihtiyacımız olduğu için düşünürüz, der Adorno.[1] Gayriinsani bir dünyada nasıl insan olunacağını uzun ve okuması zor bir şekilde araştırdığı *Negatif Diyalektik*

1. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, çev. E.B. Ashton, London, Routledge, 1973, s. 408. [*Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yay., İstanbul, 2016.]

kitabı, bu çarpıcı ama son kertede boş sözle biter: Yüzlerce sayfa sonunda hiçbir şey açıklığa kavuşmamış, hiçbir gizem çözülmemiş, iç rahatlatıcı hiçbir şey söylenmemiştir. İnsan olmanın vâkıf olunamaz sırrı, yolculuğun sonunda da sır kalmayı sürdürür. Bizi insan yapan, düşünebilmemizdir; fakat insan olduğumuz için düşünebiliriz. Düşünmek açıklanamaz; fakat bir açıklamaya da ihtiyaç duymaz. Düşünmek, açıklamaya ihtiyaç duymaz; açıklanmaya çalışılsa da açıklanamaz.

Adorno bize bu tatsız durumun ne düşüncenin zayıflığına işaret ettiğini ne de düşünen insan için bir utanç kaynağı olduğunu söyleyecektir. Olsa olsa, bunların tam tersidir. Tatsız zorunluluk, Adorno'nun kalemi altında, bir ayrıcalığa dönüşüverir. Bir düşünceyi açıklamak için, hayat gailesi içinde günü kurtarmaya çabalayan insanların anlayabileceği, alışıldık terimler ne kadar *yetersiz* kalıyorsa, o düşünce insanlık standartlarına o kadar yaklaşır; doğruluğu, somut kazanç ve fayda veya üzerine fiyat etiketi iliştirilmiş ticaret malı terimleriyle ne kadar az gösterilebiliyorsa, insanı insan yapıcı değeri o kadar yüksek olur. Düşüncenin gerçek değerini düşüren şey, ona bir pazar değeri biçmeye çalışmak ve bir an evvel tüketilmesinde ısrar etmektir. Adorno şöyle der:

> Hiçbir düşünce iletişimden ayrı tutulamaz ve bunu yanlış yerde ve yanlış bir bağlamda yüksek sesle ifade etmek, bu durumun işaret ettiği gerçeği yerle bir etmeye yeter. Entelektüeller için, biraz da olsa dayanışma göstermenin şimdilerdeki tek yolu, katı bir yalıtılmışlıktır. Mesafeli gözlemci, en az aktif katılımcı kadar iç içedir dünyayla; gözlemcinin tek üstünlüğü, kendi durumunun farkında olması ve bu tür bir farkındalığın verdiği o küçücük, hiçe yakın özgürlüktür. [1]

1. Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, çev. E.F.N. Jephcott London, Verso, 1974, s. 25-6. [*Minima Moralia*, çev. Ahmet Doğukan, Orhan Koçak, Metis Yayıncılık, İstanbul 2005.]

"Naif davranan bir öznenin kendi koşullanmasını net olarak göremediğini"[1] ve koşullanmanın fark edilemezliğinin, naiflik durumunun bir tür garantisi olduğunu hatırladığımızda, farkındalığın özgürlüğün başlangıcı olduğu açıkça görülecektir. Nasıl ki düşüncenin, kendini sürekli kılmak için kendinden başka bir şeye ihtiyacı yoksa, naiflik de kendi kendini üretir; farkındalık nedeniyle bozulmadığı sürece başlangıçtaki durumunu aynen sürdürür.

"Bozulmadığı sürece"; gerçekten de farkındalık, hayatlarında herhangi bir farkındalık olmadan yaşamaya alışmış insanlar için oldukça rahatsız edicidir. Naifliğin masumiyeti en zorlu, en korkutucu bir durumu bile sıradan, dolayısıyla güvenli bir şeye çevirebilir ve durumun aslında ne kadar kırılgan olduğunun farkına varılması, duyulan güvenin yıkılacağına, şüphenin ve güvensizliğin hâkim olacağına işarettir ki bu durumu güle oynaya karşılayacak pek kimse de yoktur. Öyle görünüyor ki Adorno için, farkındalığa karşı duyulan bu genel hoşnutsuzluk, bazı sıkıntılara yol açsa da, aslında iyi bir şeydir. Naif olanın özgürlükten yoksun oluşu, düşünen kişinin özgürlüğüdür. Dokunulmaz yalnızlığı çok daha kolaylaştırır. "Kimsenin almak istemediği benzersiz bir şey satmaya çalışan biri, kendi isteğiyle olmasa da, mübadele yasasından azade olmayı temsil ediyordur."[2] Bu düşünceden diğerine, yani mübadele yasasından azade olma arketip durumu olarak mültecilik düşüncesine geçiş için yalnızca bir tek adım yeterlidir. Mülteci olanın sunduğu ürünler, kimsenin almayı aklının ucundan bile geçirmediği ürünlerdir. Amerika'ya göç ettiğinde Adorno, "Göç yolundaki entelektüellerin hepsi, istisnasız, ağır şekilde sakattır," diye yazmıştı. "Entelektüel, kendisi için anlaşılmaz olarak kalması gereken bir ortamda yaşar." Yerel pazarda değeri olan herhangi bir şey üretemez (üretmemesi sağlanmıştır) ve bu hiç de şaşılacak bir şey değildir. Bu nedenle, "Avrupa'da ezoterik davranış, sadece kendi

1. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 220.
2. Adorno, *Minima Moralia*, s. 68

çıkarını gözetmenin bir bahanesi olarak kullanılıyorsa eğer, kıt kanaat geçinme düşüncesi [*austerity*] [...] mültecilik söz konusu olduğunda, en akla yakın cankurtaran sandalıdır."[1] Naif olan için ev neyse, düşünen için mültecilik odur; düşünen kişinin yalıtılmışlığı, yani onun her zamanki yaşam biçimi, ancak sürgündeyken varoluşsal bir işlev kazanır.

Deussen'in Upanişadları ele aldığı yazısını yorumlayan Adorno ile Horkheimer'ın yorumları sert olur: Hakikat, güzellik ve adalet arasında bir bütünleşme arayanların kuramsal ve edimsel sistemleri "biraz gevşek ve dağınıktırlar; onları başarılı sistemlerden ayıran şey, anarşi unsurunun eksikliğidir. 'İdeaya' ve bireye, kolektif organizasyon ve yönetimden daha çok önem verirler. Öfke uyandırmaları bu yüzdendir"[2]. İdealarırın başarılı olmaları, mağara insanlarının düş gücüne ulaşabilmeleri için Upanişadların dağınık düşüncelerinin yerine zarif Vedik ritüelinin geçmesi, kibirli ve tez canlı Kiniklerin yerini açık kafalı ve akıllı uslu Stoacıların alması ve pratiklikten gayet uzak Vaftizci Aziz Yahya'nın gidip yerine becerikli Aziz Paulus'un gelmesi gerekir. Ne var ki asıl önemli soru, bu ideaların kurtarıcı [*emancipatory*] gücünün, maddi başarısından daha uzun ömürlü olup olamayacağıdır. Adorno'nun bu soruya verdiği cevabın her yerinden derin bir melankoli sızmaktadır:

> Modern dünyadaki siyasi partilerin ve devrimlerin tarihi gibi, eski dinler ve ekoller tarihinin bize öğrettiği şey, hayatta kalmanın bedelinin bizzat sürece katılım olduğu, yani ideaların toplumsal yönetime hâkim olması gerektiğidir.[3]

Bu son cümlede, orijinal "eleştiri okulunun" kurucusu ve en kötü şöhretli yazarının başına musallat olmuş temel stra-

1. Adorno, *Minima Moralia*, s. 33-4.

2. Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, çev. John Cumming (London: Verso, 1986) s. 213. [Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar –1, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.]

3. Adorno ve Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, s. 214-15.

tejik ikilem en çarpıcı ifadesini bulur: Her kim düşünür ve başkalarını dikkate alır, kendini Skylla, yani açık ama kısır düşünce ile Kharybdis, yani etkili ama saf olmaktan uzak hâkimiyet talebi arasında kararsız, kendini bir oraya bir buraya savrulurken bulur. *Tertium non datur.*[1] Ne pratik talebi ne de pratiğin reddi sorunu çözebilir. İlki, kaçınılmaz olarak, kendisi bir tahakküme dönüşmeye müsaittir, çünkü özgürlüğü kısıtlayacak yeni zorunluluklar çıkacağı ve faydacı pragmatiklerinin, özgürlük umutlarını zayıflatarak, dolayısıyla bu umutların perspektifini bozarak etik ilkelerin önüne geçeceği korkusunu beraberinde getirir. İkincisi belki el değmemiş saflığa duyulan narsisistik arzuyu tatmin edebilir fakat düşünceyi önce etkisiz, en nihayetinde de içi tamamen boşalmış olarak bırakırdı: Ludwig Wittgenstein'ın buruk bir şekilde belirttiği gibi felsefe, sonuç itibarıyla hiçbir şeyi değiştirmez; insanlık durumunun insanlık dışılığına duyulan tiksintiden doğan düşünce, bu durumu daha insani hale getirmek için ya çok az şey yapar ya hiçbir şey yapmaz. *Vita contemplativa* mı yoksa *vita activa*[2] mı ikilemi, temelde, ikisi de aynı derecede tatsız iki seçenek arasında yapmamız gereken bir seçimdir. Düşüncenin içinde saklanan değerler bozucu dış etkilere karşı ne kadar iyi korunmuşsa, bu değerlerin hitap ettiği insanların günlük hayatlarında o kadar az önemli bir yere sahip olurlar. [Bu değerler] o hayatlar üzerinde ne kadar etkili olursa, ıslah edilmiş hayat ile ıslah sürecini başlatmış değerler arasında o kadar az benzerlik olacaktır.

Adorno'nun endişesi çok eskilere, ta Platon'un "mağaraya dönüşün" hikmeti ve olabilirliği problemine kadar gider. O problemin kökeni, Platon'un filozoflara yaptığı çağrıdır: Filozoflar sıradanlığın karanlık mağarasından çıkmalı, mağa-

1. (Lat.) Üçüncü yol yoktur. (Y.N.)

2. (Lat.) *Vita contemplativa* politik ya da felsefi, düşüncelere dalarak, eylemden çok fikir üreterek sürdürülen hayat; tefekkür. *Vita activa* ise, bunun aksine, düşünceleri eyleme dökerek sürdürülen (Arendt'in sözleriyle) emek, iş, eylem hayatıdır. (Her iki terim için de bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 2008.) (Ç.N.)

ranın dışındaki aydınlık, açık ve akıcı düşünceler dünyasında geçirdikleri süre boyunca mağarada yaşayanlarla –düşüncenin saf kalması adına– her türlü alışverişi reddetmelidir. Problem şuydu: Filozoflar, yolculuk ganimetlerini [yani, dış dünyanın gerçeklerini] mağaranın içindekilerle paylaşmalı mıdır? Paylaşmayı seçerlerse, onlara kulak verilip inanılır mı? Kendi zamanının meşhur deyişine uygun olarak Platon, muhtemelen iletişimin gerçekleşemeyeceğini ve bunun, "elçiye zeval" ile sonuçlanacağını düşünüyordu.

Adorno'nun bu problem üzerine getirdiği yorum, kutsal emirlere karşı gelenleri kazığa bağlayıp yakmanın veya daha onurlu bir hayat müjdeleyen habercilere baldıran içirmenin artık demode olduğu Aydınlanma sonrası dünyada şekillenmiştir. Bu yeni dünyada, *Bürger*[1] olarak yeniden vücut bulmuş mağara sakinleri gerçeğe ve üstün değerlere Platon'un orijinal mağara sakinlerinden daha fazla değer vermiyorlardı; onlardan beklenen, günlük rutinlerinin huzurlu sükûnetini bozacak herhangi bir bilgiye en az Platon'un mağara sakinlerininki kadar sert ve kararlı bir şekilde karşı çıkmaktı. Bununla birlikte, yeni deyişte söylendiği gibi, iletişimin çöküşü farklı bir şekilde öngörülmüştü. Bilginin iktidarla yakın ilişkisi –ki böyle bir şey Platon'un zamanında fanteziden başka bir şey değildi– şimdi bir alışkanlığa, felsefenin adeta doğruluğu tartışmasız kabul edilen bir varsayımına ve politikada her gün bahsi geçen sıradan bir iddiaya dönüşmüş durumda. Hakikat, insanın ölümüne neden olabilecek bir şeyken, öldürmek için iyi bir neden haline geldi. (Aslında hep her ikisiydi; geçen süre içinde büyük ölçüde değişen şey, karışımdaki oranlarıydı.) Dolayısıyla, Adorno'nun zamanında, "müjdeli haberlerin reddedilmiş havarilerinin" her fırsatta şiddete başvurmaları doğaldı ve beklenen bir şeydi; rakiplerinin direncini kırmak ve girmemekte direndikleri yola sokmak için onları zorlamak veya gerekirse rüşvete boğmak

1. (Alm.) Şehirli. (Ç.N.)

için hâkimiyet kurmaya çalışırlardı. Meşhur ikilemdir: Bir mesajı konuya tamamen yabancı birine, içeriğinden kaybetmeden aktarmak için doğru sözcükleri nasıl seçmek, gerçeği, çarpıtmadan veya sulandırmadan, kolay anlaşılır bir biçimde nasıl ifade etmek gerekir? Şimdi bunların üzerine, kurtuluşa ve özgürleşmeye dair istekler içeren iletiler söz konusu olduğunda özellikle keskin ve endişe verici yeni bir zorlu soru daha eklenmişti: İktidarın ve hükümranlığın (ki mesajı dik başlılara ve kayıtsız kalanlara iletmek için gerekli bir araç olarak görülmekteydi) yozlaştırıcı etkisinden kurtulmak ya da bu etkiyi en aza indirmek için ne yapmalı? Bu iki endişe, Leo Strauss ile Alexandre Kojève arasındaki sert ama bir sonuca ulaşmamış tartışmada olduğu gibi, birbirinin içine geçmiş, bazen de birbirinin içinde eriyerek tek bir sorun halini almıştır.

"Felsefe", "tarihin içinde yer aldığı fakat hiçbir şekilde etkilemediği sonsuz ve değişmez bir düzen" arayışıdır, der, Strauss, ısrarla altını çizerek. Sonsuz ve değişmez olan, aynı zamanda evrenseldir de; bununla birlikte bu "sonsuz ve değişmez düzenin" evrensel kabulü –kanaatler arasında bir orta yol bularak değil de– yalnızca "gerçek bilgi ve bilgelik" sayesinde mümkün olabilir.

> Kanaate dayalı uzlaşma hiçbir zaman evrensel bir uzlaşma olamaz. Evrensellik iddiasındaki, özellikle evrensel kabul görme iddiasındaki her inanç, zorunlu olarak, aynı iddiadaki bir karşı-inancı doğurur. Yayılım [*diffusion*] veya seyreltim [*dilution*] yoluyla bilgi kendini kaçınılmaz olarak kanaate, önyargıya ya da düpedüz inanca dönüştürdüğü için, irfan sahibi kişilerce edinilen gerçek bilgiyi ilim irfan yoksunları arasına yaymak da işe yaramaz.

Sezgisel akıl ile "düz inanç" arasındaki fark ve bu ikisinin birbiriyle tam anlaşamaması, Kojève için olduğu kadar Strauss için de doğrudan doğruya ve otomatik olarak iktidar ve politika sorununa işaret ediyordu. Tartışmanın tarafları için bu

iki tür bilgi arasındaki uyumsuzluk bir kural, yaptırım ve "hikmet sahiplerinin" politik katılım sorunu, açıkça söylemek gerekirse, (politikanın esas odak noktası olarak görülen) felsefe ile devlet arasındaki ilişki sorunuydu. Problemin özü ise, siyasi katılım ve siyasi pratikten radikal bir şekilde kopma ile bunların vaat ettiği potansiyel kazanç, içerdikleri risk ve zayıf noktaları arasında yapılacak seçimdi.

Felsefecilerin sorularının özünü oluşturan ebedî düzenin tarihsel süreçten hiçbir şekilde etkilenmediğini kabul edecek olursak, tarihe yön verenlerle kurulacak karşılıklı ilişki felsefenin "davasına" nasıl hizmet edecektir?" Strauss'a göre bu büyük ölçüde retorik bir soruydu, zira bu soruya verilebilecek tek ve en mantıklı cevap, "Böyle bir şey söz konusu değildir," olacaktı. Felsefenin hakikati gerçekten de tarihsel süreçten etkilenmiyor olabilir; fakat bu, tarihsel süreçten uzak kalabileceği anlamına gelmez, diye karşılık vermişti buna Kojève: O hakikatin amacı, tarihsel sürece girip onu yeniden biçimlendirmektir – dolayısıyla iktidar sahipleriyle, yani [tarihsel sürece girişte] geçiş noktasını kontrol eden, giriş çıkışı engelleyen veya izin veren doğal *gözetçilerle* bir alışveriş ilişkisine girmek, felsefecilerin yaptığı işin asli ve en önemli parçası olmaktadır. Tarih, felsefenin icrasıdır; felsefenin hakikati en büyük sınavını kabul görüp benimsendiğinde, yani felsefecilerin, *polity*'nin somut varlığına dönüşen sözleriyle onaylandığında verir. Kabul görme, felsefenin onaylanması ve nihai *telos*'udur; felsefecinin eylemlerinin nesnesi sadece kendisi, düşünceleri, felsefi düşüncenin "iç işleri" değil, dünyanın kendisidir, felsefe ile dünya arasındaki nihai uyumdur; ya da dünyayı, felsefecilerin koruyup kolladığı hakikatin suretinde yeniden kurmaktır. Bu nedenle, "politikayla ilgili olmamak" bir cevap değildir; içinde yalnızca "dışarıdaki dünyaya" değil, felsefeye de ihanet anlamı taşır.

Dünyaya "politik köprü" sorunundan kaçış yoktur. Ve bu köprü üzerinde devletin hizmetkârlarından başka kimse olmayacağından, felsefeden gerçek dünyaya geçişi daha sorunsuz hale getirmek için onlardan nasıl yararlanılacağı sorusu hep sorulacaktır ve bir cevap aranmalıdır. Ayrıca, felse-

fenin hakikati ile dünyanın gerçekliği arasındaki boşluk kapanmadığı sürece devletin despotlaşacağı acı gerçeğinden de kaçış yoktur. Kojève, bu tür bir yönetim şeklinin [Tiranlığın] *ahlaki olarak yüksüz* terimlerle açıklanabileceği konusunda ısrarcıdır:

> [Tiranlık] yurttaşların yalnızca bir kesimi (çoğunluk ya da azınlık olmaları fark etmez) kendi görüş ve eylem biçimlerini, kimseyle müzakere etmeden, kimseyle "mutabakata varmadan", kimsenin görüş ve duygularını sormadan kalan herkes üzerine dayattığında ortaya çıkar. Bu görüş ve eylem biçimleri, söz konusu kesimin hiç sorgulamadan kabullendiği bir otorite tarafından belirlenen fakat toplumun kalan kesimi tarafından reddedilen görüş ve eylemlerdir (ki bu "kalan kesimin" görüş ve eylemleri de, "kalan kesimin" sorgulamadan benimsediği başka bir otorite tarafından belirlenen görüş ve eylemlerdir).

Zorba bir iktidarı zorba yapan şey, "ötekilerin" düşünce ve duygularını önemsememek, kendi düşüncesinden başka düşünceye değer vermemek olduğuna göre, yapılması gereken bir ucunda kibirli aldırmazlığın, diğer ucunda sessiz muhalefetin yer aldığı (Gregory Bateson'un deyimiyle) *şizmogenetik*[1] zinciri kırmak ve her iki tarafın bir araya gelip verimli bir diyaloğa girebileceği bir zemin bulmaktır. Bu zemini –tam da olması gerektiği gibi– evrensel olduğu kadar mutlak ve ebedî şeylerle uğraşan felsefenin hakikati sağlayabilir (burada Kojève ile Strauss aynı fikirdedir). ("Düz inancın" sunduğu diğer bütün zeminler [özgür tartışmaların yapılacağı] konferans salonları değil, ancak çatışma alanları olabilmektedir.) Kojève bunun gerçekten yapılabileceğine inansa da, Strauss aynı fikirde değildi: "Sokrates ile *halk* arasındaki türden bir diyaloğun olabilirliğine inanmıyorum." Böyle bir diyaloğa da-

1. Bateson'ın, "ayrılarak yeniden doğma/bölünerek çoğalma" anlamında kullandığı terim. (Ç.N.)

hil olan kişi felsefeci değil, hakikatin üzerinde ilerleyeceği yolu açmaktan çok, insanları iktidar sahiplerinin buyruklarına boyun eğmeye yöneltmekle ilgilenen "bir tür retorik söylev ustasıdır". Felsefeciler, retorik ustalarına önerilerde bulunmaktan daha fazlasını yapamazlar ve bunda başarılı olma şansları da pek yoktur. Felsefe ile toplumun uzlaşıp birleşme olasılığı yok denecek kadar azdır.[1]

Strauss ile Kojève, evrensel değerler ile tarihsel süreç içinde biçimlenmiş toplumsal hayat gerçekliğini birbirine bağlayan şeyin politika olduğunda hemfikirdiler; ağır modernitenin içinden yazmaları nedeniyle her ikisi de devletin eylemleri ile politikanın birbiriyle örtüştüğünü verili bir gerçek olarak görüyordu. Ve böylece felsefeciler kendilerini, daha fazla düşünüp taşınılmadan, "ya böyle kabul et ya bırak git" seçeneğiyle karşı karşıya buldular: Ya bütün risklerine rağmen bu bağı [politikayı] kullanacaklar ya da (düşüncenin bozulmadan kalması için) ondan uzak durup iktidar ve iktidar sahipleri ile aralarındaki mesafeyi koruyacaklardı. Diğer bir deyişle seçim, kısır kalmaya mahkûm hakikat ile hakikate ihanet etmeye mahkûm "erk [*potency*]" arasında yapılacak bir seçimdi.

Ağır modernite, her şeyden önce, gerçekliğin mimari veya bahçecilik model alınarak biçimlendirildiği bir dönemdi; akıl ve mantığın kararlarına uygun bir gerçeklik, katı kalite kontrolleri altında ve katı üretim kurallarına uygun bir şekilde "inşa" edilecek ve en önemlisi, inşa işi başlamadan önce *tasarlanmış* olacaktı. Dönem, çizim masaları ve ozalitler dönemiydi ama önemli olan, toplumsal bölgenin haritasını çıkarmaktan çok o bölgeyi, yalnızca haritaların ulaşabileceği veya göze alabileceği bir berraklık ve gerçeğe uygunluk seviyesine yükseltmekti. Dönem, aklı gerçekliğin bir yasası haline getirmeyi, eldeki kâğıtları rasyonel davranışı başlatacak ve akla uymayan her türlü davranışın düşüncesini bile pahalıya mal edecek şekilde yeniden dağıtmayı hedefle-

1. (Strauss-Kojève yazışmalarının da içinde olduğu) *Leo Strauss, On Tyranny*, Ed. Victor Gourevitch ve Michael S. Roth, New York, Free Press, 1991, s. 212, 193, 145, 205.

yen bir dönemdi. Yasa koyucuları ve kolluk kuvvetlerini göz ardı etmek, yasa koyucu akıl nezdinde söz konusu bile olamazdı. İster destekleyici ister muhalif olsun, devletle ilişki içinde bulunmak, dönemin belirleyici açmazıydı: Durum, gerçek anlamda bir ölüm kalım meselesiydi.

Yaşam politikalarının eleştirisi

Devlet, çizim masalarıyla döşeli ofisleriyle ve daha önce kanun yapıcılara tahsis edilmiş görevlerin çoğunu üstlenmiş danışmanlar, mütercimler ve *broker*'lardan oluşan türlü çeşitli gruplarıyla tam tekmil bir rasyonel toplum kurucusu ve aklın tek yetkili temsilcisi olma iddiasını artık sürdürmediği, ya da devletten artık böyle bir işlev beklenmediği için, eleştirel kuramcıların, kaybettiklerinin ardından ağıtlar yakması pek şaşırtıcı değildir. Olan, yalnızca özgürleşme mücadelesinin hem varsayılan vasıtası hem de hedefi olan eleştirel kuramın teklemeye başlaması değil; eleştirel söylemin tam merkezinde yer alan eleştirel kuramın asıl ve asli açmazı, bu vasıtanın tamamen işlemez hale gelmesinden sonra pek uzun ömürlü olacak gibi de görünmüyor. Çoğumuzun sezinlediği gibi, eleştirel söylem öznesini yitirmek üzere. Ve çoğumuz, konulan teşhisler ile var olan gerçeklik arasındaki ilişki gittikçe zayıflarken ve tedavi önerileri gittikçe daha belirsizleşirken, sırf söylemin gerçekten de elle tutulur bir özneden yoksun olduğunu teyit etmek adına, ister istemez, katı kuralcı eleştiri stratejilerine bel bağlayabiliyor; çoğu, artık uzmanı olup çıktıkları eski düzen savaşını ısrarla sürdürüyor ve tanıdıkları, kendilerini güvende hissettikleri savaş alanını bırakıp pek çok bakımdan *terra incognita* olan yeni, fakat tam olarak keşfedilmemiş bir alana geçmektense, eski düzen mücadeleyi tercih edebiliyor.

Ne var ki eleştirel kuramın başarı şansı ile şu anda sayıları gittikçe azalmakta olan yaşam biçimleri arasındaki ilişki, eleştirel kuramcıların hâlâ korudukları öz-farkındalıkları ile mücadele sürecinde gelişen form, beceri ve programlar ara-

sındaki ilişki kadar yakın değildir. Artık geçerli olmayan şey, kurtuluş kavramına eskiden yüklenmiş olan anlamdır – kurtuluşa yüklenen görev değil. Şu anda risk altında olan, başka bir şeydir. Eleştirel kuram tarafından işgal edilmeyi bekleyen yeni bir kamusal kurtuluş gündemi söz konusudur. Kendi eleştiri politikasının oluşmasını bekleyen bu yeni kamusal gündem, modern insanlık durumunun "akışkanlaştırılmış" bir versiyonuyla birlikte –ve özellikle bu durumdan doğan "bireyselleşmiş" hayat hedeflerinin dümen suyunda– yükselmektedir.

Bu yeni gündem, daha önce tartıştığımız *de jure* ile *de facto* bireysellik, ya da kanuni yollarla dayatılan "negatif özgürlük" ile bulunması zor veya en azından her yerde karşımıza çıkmayan –ve gerçek anlamda kendini gerçekleştirme potansiyeli olarak tanımlayabileceğimiz– "pozitif özgürlük" arasındaki derin fark nedeniyle oluşmuştur. Bu yeni durum, Eski Ahit'e göre İsrailoğullarını isyana yönelten ve sonunda Mısır' dan göç etmelerine yol açan durumdan pek farklı değildir. "Firavun o gün angaryacılara ve halkın başındaki görevlilere buyruk verdi: "Kerpiç yapmak için artık halka saman vermeyeceksiniz. Gitsinler, kendi samanlarını kendileri toplasınlar. Önceki gibi aynı sayıda kerpiç yapmalarını isteyin, kerpiç sayısını azaltmayın." Angaryacılar firavuna saman olmadan kerpiç yapılamayacağını söyleyip, firavunun imkânsızı istediğini belirttiklerinde, firavun başarısızlığın hesabını onlara kesti: "Tembelsiniz, tembelsiniz." Günümüzde, tembelleri angaryacılara kırbaçlatacak bir firavun yok. (Hatta kırbaçlamanın yerini "kendini cezalandırma" almış durumda – kendi işini kendin yap!) Fakat günümüzün otoriteleri yine de saman arzını kesmiştir ve kerpiç yapanlara işin, sırf onların tembellikleri yüzünden doğru dürüst yapılamadığı söylenmektedir.

Günümüzde insanların görevi, modern zamanların başlangıcından bu yana değişmeden gelen bir görevi yerine getirmektir: Bireysel hayatın kendini inşasını gerçekleştirmek ve kendi inşalarını gerçekleştiren diğer bireylerle ilişkiler ağı kurmak ve bu ağın sürekliliğini sağlamak. Görev, eleştirel kuramcılar tarafından hiç sorgulanmadı. Bu kuramcıların sor-

guladıkları şey, bireylerin, kendilerine verilen işi yerine getirsinler diye özgür bırakılmalarındaki samimiyet ve asıl niyetti. Eleştirel kuram, bireyin kendini ortaya koyması için gerekli "doğru" koşulları sağlaması gerekenleri ikiyüzlülük ve yetersizlikle suçluyordu: Seçme özgürlüğü üzerinde gereğinden fazla kısıtlama söz konusuydu ve modern toplumun yapılanma ve işleme biçiminde yaygın olarak görülen (ve her türlü özgürlüğü tamamen ortadan kaldırma ve seçme özgürlüğünün yerine dayatılmış, ya da gizlice pekiştirilmiş tekdüze homojenliği getirme tehditleri savuran) bir totaliterleşme eğilimi vardı.

Özgür bireyin payına düşenler öyle çelişkilerle [*antinomies*] doludur ki, bunların içinden çıkmak bir yana, neyin ne olduğunu anlamak bile zor iştir. Örneğin, kimlik olarak kabul edilmelerini sağlayacak kadar katı ama aynı zamanda ileride, sürekli olarak değişen oynak koşullarda gelişecek hareketlerin özgürlüklerini engellemeyecek kadar da esnek olması beklenen "kazanılmış [*self-made*]" kimlikleri düşünelim. Ya da, şimdiye kadar hiç olmadığı kadar ağır fakat yetersiz kurumlaşmış ve bu yüzden artan yük karşısında daha az dirençli beklentilerle ağırlaşmış insanlar arası ilişki ortaklığını. Veya yeniden duyulmaya başlanmış fakat bir yanda yükselen kayıtsızlık ile diğer yandaki sarp zorunluluk kayaları arasında tehlikeli biçimde savrulup duran sorumluluk duygusunun içler acısı halini. Ya da aktörlerinin hevesi ve bağlılığından başka güvenecek bir şeyi olmadığı halde hedefine ulaşana kadar kendisini bir arada tutacak kadar sağlam bir "birleştirici güce" ihtiyaç duyan bütün ortak eylemlerin ne kadar kırılgan olduğunu. Ya da tamamen bireysel ve öznel olarak yaşanan fakat kamusal gündeme yazılacak ve kamu politikasının bir parçası olacak kadar ortak deneyimleri genellemenin güçlüğünü. Bütün bu örnekler ilk anda akla gelenlerden sadece birkaçı olsa da, disiplinleri ile kamusal politika gündemi arasında yeniden bir bağ kurmak isteyen günümüz eleştirel kuramcılarının karşı karşıya olduğu zorluk hakkında yeterli bilgiyi verirler.

Eleştirel kuramcıların Aydınlanma'nın, modernitenin politik pratiklerinde beden bulan "aydınlanmış despot" versiyonunda sonuca –yani, rasyonel olarak yapılanmış ve rasyonel olarak işleyen topluma– daha çok önem verildiğini düşünmeleri boşuna değildir. Şüphe duydukları şey bireysel arzu, istek ve amaçların, bireysel *vis formandi* ile *libido formandi*'nin[1] yani herhangi bir işlev, kullanım veya amaca uygunluk gözetmeksizin yeni anlam örüntüleri yaratma eğiliminin, böyle bir topluma giden yolda son derece kolaylaştırıcı işlevleri olduğu kadar büyük bir engel de teşkil ettikleriydi. Eleştirel kuramcılar, bu politik pratiğin –ya da onun öngörülmüş yönelimlerinin– karşısına, bu bakış açısına karşı gelen bir toplum tasavvurunu koydular; bu toplum tahayyülü tam da bu arzu, istek ve amaçların ve bunların gerçekleştirilmesinin önemli olduğu ve onurlandırıldığı, bu nedenle toplum tarafından kuşatılmış bireylerin farklı isteklerine rağmen –veya onları hiçe sayarak– empoze edilen bütün mükemmeliyetçi kurguların önünü kesen bir toplum tahayyülüydü. Eleştirel okula mensup düşünürlerin çoğu için kabul edilebilecek tek "totalite" seçimlerini özgür iradeleriyle yapan, yaratıcı bireylerin eylemlerinden doğacak bir totaliteydi.

Bütün eleştirel kuramlaştırmaların anarşist bir tarafı vardı: Her türlü iktidar şüpheli durumundaydı, düşman hep iktidardan yanaydı ve özgürlüğün önündeki bütün kısıtlama ve engellerin ("kitle kültürü" tartışmasında olduğu gibi kendi özgürlükleri için kahramanca çarpışması beklenen kuvvetlerdeki cesaret eksikliğinin bile) sebebi hep aynı düşmandı. Tehlikelerin ve can yakıcı darbelerin, her daim "özel", "öznel" ve "bireysel" alanı istila etme peşindeki "kamusal alan" tarafından gelmesi bekleniyordu. Bunun tam tersinin olabileceği, yani kamusal alanın gittikçe daralması ve tersine bir istila tehlikesinin, yani kamusal alanın özel alan tarafından ele geçirilmesi tehlikesinin doğabileceği pek kimsenin

1. (Lat.) Sırasıyla: yapıcı güç, yapıcı arzu. (Ç.N.)

aklına gelmiyordu. Oysa bu önemsenmeyen ve çok az tartışılan olasılık, bugün, kurtuluşun önündeki başlıca engel haline gelmiş durumda (ki bugünkü haliyle kurtuluş ancak *de jure* bireysel özerkliği *de facto* özerkliğe dönüştürme görevi olarak tanımlanabilir).

Kamusal iktidarın varlığı, bireysel özgürlüğün *tamamlanmamışlığına* işaret ederken, küçülmesi veya tamamen ortadan kalkması, yasal olarak kazanılan özgürlüğün *pratik iktidarsızlığının* habercisidir. Modern kurtuluş tarihi karşısına çıkan ilk tehlikeyi atlatmış, ikincisiyle karşı karşıya kalmak üzeredir. Isaiah Berlin'in sözleriyle, negatif özgürlük için bir kere mücadele edilip kazanıldıktan sonra, bunu pozitif özgürlüğe –yani seçimlerimizin ve seçim yapma gündeminin sınırlarını belirleme özgürlüğüne– dönüştürmek için gerekli olan araçlar işe yaramaz hale gelmiş, kırılıp dökülmüştür. Kamusal iktidar, dehşet verici ve küçük düşürücü baskıcı potansiyelinin yanı sıra, güç/iktidar sağlayıcı kapasitesinin de büyük kısmını yitirmiştir. Kurtuluş için mücadele henüz sona ermemiştir. Fakat az da olsa bir ilerleme kaydedebilmesi için, şimdiye dek yok etmek ve yolundan kaldırmak için uğraştığı şeyi canlandırması gerekmektedir. *Gerçek anlamda özgürleşmek için "kamusal alana" ve "kamusal iktidara" bugün daha çok ihtiyaç vardır.* Paradoks gibi görünse de, bireysel özgürlüğü baltalamak değil güçlendirmek için, özel alanın işgalci gücüne karşı direnmesi gereken taraf, kamusal alandır artık.

Eleştirel düşüncenin görevi, her zaman olduğu gibi, kurtuluşa giden yolda üst üste yığılmış engelleri gün ışığına çıkarmaktır. Bugünkü görevleri göz önüne aldığımızda, acilen ele alınması gereken başlıca engeller, bireysel sorunları kamusal meseleler olarak ifade etmede, yaygın bireysel sıkıntıları bir araya toplayıp yoğunlaştırarak bireylerinin toplamından daha büyük olan kamunun ilgi alanına sokmada, "gündelik yaşam politikalarının" özelleştirilmiş ütopyalarını, bir kere daha "iyi toplum" ve "adil toplum" tahayyüllerinin suretine bürünecek şekilde yeniden kolektif hale getirmede

gittikçe artan zorluklarla ilgili engellerdir. Kamusal politika işlevlerini yitirip devreye gündelik yaşam politikaları girdiğinde, *de jure* bireylerin *de facto* bireyler olmak için çabalarken karşı karşıya kaldığı sorunların can sıkıcı bir şekilde bir araya gelemez ve birikmez [*non-cumulative*] oldukları, dolayısıyla, kişisel endişelerin dile getirilerek kamunun ilgisine sunulduğu bölge dışında kamusal alanın tamamını maddi özünden mahrum bıraktıkları ortaya çıkar. Aynı şekilde, bireyselleşme süreci yalnızca tek yönlü bir yol gibi görünmekle kalmaz, yolda karşısına çıkan ve bir zamanlar hedeflediği amaçlara ulaşmak için kullanabileceği bütün olası araçları işe yaramaz hale de getirir.

Bu tür bir görev, eleştirel kuramın karşısına yeni bir muhatap da çıkarır. Aydınlanmış despot, dünyanın oturma ve misafir odalarından çekildikten sonra Büyük Birader'in ruhu da tavan aralarından ve bodrum katlarından elini eteğini çekmiştir. Bu yeni, inanılmaz bir biçimde küçülmüş, kendi akışkan modern dünya versiyonlarında her ikisi de, bireysel yaşam politikaları içinde kendilerine sığınacak bir yer bulmuşlardır; –özerk bir toplum dışında başka hiçbir yerde gerçekleşmeyecek türden– bireysel özerklik tehditlerinin ve olasılıklarının aranıp tespit edilmesi gereken yer, işte orasıdır. Alternatif bir ortak yaşam arayışı, yaşam politikaları alternatiflerinin incelenmesiyle başlamalıdır.

2

Bireysellik

"Gördüğün gibi burada, olduğun yerde kalmak için koşabildiğin kadar koşarsın. Başka bir yere ulaşmak istiyorsan, bunun iki katı hızlı koşman gerekir!"

Lewis Carroll, *Aynanın İçinden*

Çok değil, elli yıldan biraz fazla bir süre önce, Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sı ile George Orwell'in *1984*'ü arasında, çok geç olmadan önlemlerimizi almazsak gelecekte bizi ne gibi kötü olayların beklediği, hangi korkunç şeylerin olacağı, nelerden korkmamız gerektiği gibi popüler endişelerin doğruluğu ile ilgili tartışma patlak verdi.

Tartışma, tartışmasız hem daha önce görülmemiş cinsten hem de oldukça ciddi bir tartışmaydı zira bu iki ileri görüşlü distopik yazar tarafından son derece canlı bir biçimde tasvir edilen iki dünya birbirinden tebeşirle beyazpeynir kadar farklıydı. Orwell'inki sefalet ve yoksulluk, kıtlık ve yokluk dünyasıydı; Huxley'inki ise refah ve zenginlik, bolluk ve bereket. Tahmin edileceği gibi Orwell'in dünyasında yaşayan insanlar mutsuzdu ve korku içindeydi; Huxley'in insanları ise kaygısızdılar, hayatı bir oyun gibi yaşıyorlardı. En az bunlar kadar çarpıcı başka farklılıklar da vardı; iki dünya, hemen hemen her ayrıntısıyla birbirinin tam karşıtıydı.

Ama yine de bu iki farklı dünya tasavvurunun ortak bir yanı vardı. (Yoksa bu iki distopya, tartışmak bir yana, birbiriyle iki çift laf edemezdi bile.) Bunları birleştiren şey, bireysel özgürlüğün neredeyse tamamen yok edilmekle kalmayıp yalnızca verilen komutlara uymak ve gündelik rutinlerin dışına çıkmamak üzere eğitilmiş insanlar tarafından adeta lanetlendiği, bütün iplerin küçük bir seçkinler grubunun elinde bulunduğu ve geri kalan herkesin kuklalar gibi yaşadığı, dünyanın yönetenler ve yönetilenler, düzen yaratanlar ve düzeni takip edenler olarak ikiye ayrıldığı, birinci gruptakilerin –yani düzen yaratıcılarının– tasarılarına sıkı sıkı sarıldığı, ikinci gruptakilerin de bu tasarıları görmek ve içeriklerine vâkıf olmak gibi ne bir niyetlerinin ne de öyle bir kapasitelerinin olduğu *sıkı bir şekilde kontrol edilen dünya* öngörüleriydi.

Geleceğin daha az özgürlük, daha fazla kontrol, gözaltı ve baskı yüklü olması, bu tartışmaya dahil değildi. Orwell ile Huxley, dünyanın gidişatı konusunda hemfikirdiler; sadece, işleri oluruna bıraktığımız, cehaletimizden, duygusuzluğumuzdan ve miskinliğimizden kurtulmak için bir şey yapmadığımız sürece, bizi o geleceğe götürecek yolları farklı tasavvur etmişlerdi.

Horace Walpole, 1769 yılında Sir Horace Mann'a gönderdiği mektubunda, "Dünya, düşünenler için bir komedi, hissedenler içinse bir trajedidir," diye yazmıştı. Fakat "komik" ve "trajik" sözcüklerinin anlamı zaman içinde değişir ve Orwell ile Huxley, trajik bir geleceğin ilk taslaklarını çizmek üzere kalemlerine uzandığı günlerde trajedi olarak karşılarına çıkan şey, dünyanın, kitleleri uzaktan yöneten ve gittikçe güçlenen yöneticiler ile güçleri gittikçe azalan, kontrol altındaki kitleler arasında bir yarılmaya doğru kararlı ve kontrol edilemez bir şekilde gidişiydi. İki yazarın da iç dünyasına musallat olan kâbusvari gelecek, kimsenin kendi hayatı üzerinde söz sahibi olamadığı bir gelecekti. Nasıl ki başka bir zamana ait düşünürler olan Aristoteles ve Platon, kölelerin olmadığı –iyi ya da kötü– bir toplum tasavvur edememişlerse, Huxley ile Orwell de, başkalarının canlandıracağı senar-

yolar yazan, rolleri dağıtan, kimin ne söyleyeceğine karar veren, bu senaryoları sahneleyen ve senaryo dışına çıkıp kendi metinlerini doğaçlamaya kalkışan oyuncuları ya kovan ya da zindanlara kapatan yöneticilerin, planlayıcıların ve gözcülerin olmadığı, mutlu ya da mutsuz, bir toplum düşünememişlerdir. Kontrol kulelerinin ve kontrol masalarının olmadığı bir dünya tasavvur edememişlerdir. Yaşadıkları zamanın tüm korkuları, tıpkı umutları ve rüyaları gibi, Merkez Komuta Karargâhı'nın etrafında dönüp duruyordu.

Ağır kapitalizm, hafif kapitalizm

Nigel Thrift, Orwell ve Huxley'in anlatılarını Yaratılışçı söylemden farklı bir yere, Yeşucu söylem üst başlığı altında bir yere koyardı muhtemelen.[1] ("Söylemler," der Thrift, "insanlara nasıl toplu bir şekilde yaşanacağını dikte eden üst-dillerdir.") "Yeşucu söylemde düzen esas ve düzensizlik bir istisnayken Yaratılışçı söylemde düzensizlik kural ve düzen istisnadır." Yeşucu söylemde, dünya (Thrift burada Kenneth Jowitt'ten alıntı yapar) "merkezî olarak düzenlenmiştir, parçaları birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve aşılamaz sınırlara delicesine takıntılıdır".

Açıklamama izin verin: "Düzen" tekdüzelik, kurallara uygunluk, aynı şeylerin tekrarı ve önceden tahmin edilebilirlik demektir; bir oluşuma, ancak ve ancak, bazı şeylerin yalnızca o oluşum içinde gerçekleşme ihtimali alternatiflerinden daha yüksekse ve başka bazı şeylerin o oluşum içinde gerçekleşme ihtimali çok düşükse veya hiç yoksa, "düzenli" diyebiliriz. Bu demektir ki birisi (yani, ister bir "kişi" isterse "kişi dışı" olsun, bir Yüce Varlık) bir yerde ihtimallere müda-

1. Nigel Thrift, "The rise of soft capitalism," *Cultural Values*, 1/1, Nisan 1997, s. 29 – 57. Thrift burada, Kenneth Jowitt'in *New World Disorder*, Berkeley, University of California Press, 1992; ve Michael Serrers'in *Genesis*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; kitaplarında türetilen ve tanımı yapılan kavramları yaratıcı bir biçimde geliştirmektedir.

hale etmeli, olayların rasgele gerçekleşmemesi için gidişatı maniple etmeli, adeta "zar tutmalıdır".

Yeşucu söylemin düzenli dünyası, son derece sıkı kontrol altında bir dünyadır. Bu dünyadaki her şey, ne olduğu (şimdilik bazıları ama genelde çoğu tarafından) açıkça anlaşılamasa da, bir amaca hizmet eder. Belli bir amacı ya da yararı olmayan bir şeyin bu dünyada yeri yoktur. Dahası, bir şeyin gerçekten işe yarar olarak meşruiyet kazanması için o şeyin, bütünün düzenli yapısının "idame ve bekasına" hizmet etmesi gerekmektedir. Meşruiyet gerektirmeyen tek şey, yalnızca ve yalnızca düzenin kendisidir; deyim yerindeyse düzenin meşruiyeti "kendinden menkuldür". Öyle olduğu için *öyledir,* siz istemiyorsunuz diye başka türlü olamaz: Onunla ilgili olarak bilmemiz gereken, ya da bilebileceğimiz tek şey budur. Düzen, belki de Tanrı, tek gösterimlik İlahî Yaratılış oyununda düzeni orada istediği için oradadır; ya da insan (ama Tanrı-insan) varlıklar, sürekli akan tasarlama, inşa etme ve idame ettirme süreci içinde düzeni oraya yerleştirmeyi ve orada tutmayı uygun görmüş olabilirler. Günümüz modern dünyasında, yani uzatmalı bir izne çıkan Tanrı'nın yokluğunda, düzen tasarlama ve idame ettirme görevi insanlara düşmüştür.

Karl Marx'ın farkına vardığı gibi, egemen sınıfların fikirleri egemen fikirler olma eğilimindedir (bu önermenin, dille ve dilin ürünleriyle ilgili yeni bilgilerimiz ışığında, *pleonastik*[1] bir önerme olduğunu söyleyebiliriz). Yaklaşık iki yüz yıl boyunca dünyaya kapitalist şirketlerin patronları hükmetti –yani, neyin uygulanabilir, neyin uygulanamaz olduğunu onlar söyledi; makul olanı akıldışı olandan, anlamlı olanı anlamsız olandan onlar ayırdı; insanların hayat çizgilerinin çerçevesini belirleyecek alternatiflere onlar karar verdi. Dolayısıyla, egemen söyleme işlenen ve o söyleme bir gerçeklik kazandıran dünya, onların, kendi tasavvurlarının suretinde

1. Haşiv; açıklaması kendi içinde olan cümle; gereksiz kelime kullanımı, laf kalabalığı. (Ç.N.)

yarattıkları ve yeniden şekillendirdikleri dünyayla birlikte tasavvur ettikleri dünyaydı.

Yakın zamanlara kadar bu söylem, Yeşucu söylemdi; şimdilerde ise, gittikçe artan bir hızla Yaratılışçı söylem olmaya başladı. Fakat iş dünyası ile akademi dünyasının, yani dünya yaratanlarla dünya yorumlayanların günümüzde aynı söylem içinde buluşmuş olması, Thrift'in ima ettiğinin aksine, yeni bir şey değildir; yeni olmadığı gibi, nevzuhur (Thrift'in deyimiyle, "yumuşak") ve bilgi oburu kapitalizme özgü bir şey de değildir. Son birkaç yüzyıldır akademi dünyasının, kapitalistlerin tasarlayıp uygulamaya koydukları dünyadan başka kavramsal ağlarına düşürecekleri, üzerine kafa yoracakları, tanımlayıp yorumlayacakları başka dünyaları olmadı. Bu dönem boyunca iş ve akademi dünyası –aslında birbirleriyle konuşarak anlaşamadıkları için– aralarındaki mesafeyi korur görünseler de, sürekli olarak bir aradaydı. Bir araya geldikleri toplantı odasını ise, şimdi de olduğu gibi, büyük ortak seçip döşemişti.

Yeşucu söylemi sürdüren ve onu inanılır kılan dünya, Fordist dünyaydı. (Fordizm, ilk olarak Antonio Gramsci ile Henri de Man tarafından kullanılmış bir terim olsa da, Fordist pratiklerin üzerinde parlayan güneş batmaya yüz tuttuğunda yeniden keşfedilmiş, yeniden popüler bir terim haline gelmiştir.) Alain Lipietz'in geriye dönük olarak yaptığı tanıma göre Fordizm, en parlak günlerinde, hem bir endüstri hem sermaye birikimi ve hem de bir *regülasyon* modeli olduğu kadar,

> beklentilerin uyum biçimleri ile bireysel aktörlerin biriktirme rejiminin kolektif ilkelerine karşı çelişkili davranışlarının birleşimiydi de.
>
> Endüstriyel paradigmaya Taylorcu rasyonalizasyon ilkesinin yanı sıra, aralıksız makineleşme dahildi. Bu "rasyonalizasyon", emeğin entelektüel yönü ile bedensel yönünü birbirinden ayırmaya [...] tasarımcılar tarafından en üstten başlayarak sistematize edilmekte ve makinelerle bütünleş-

tirilmekte olan toplumsal bilgiye dayanıyordu. Bu ilkeleri ilk olarak yirminci yüzyılın başında ortaya attıklarında Taylor ve Taylorcu mühendislerin bariz amacı, işçiler üzerindeki idari kontrolü pekiştirmekti.[1]

Fakat Fordist model bundan daha fazla bir şeydi; model, bütün bir dünya görüşünün kurulduğu epistemolojik bir inşaat alanıydı ve hayat deneyiminin tamamı, zarifçe yükselen bu dünya görüşünün gölgesinde kalıyordu. İnsanların dünyayı kavrayış biçimleri hemen her zaman *praxeomorphic* olmaya meyillidir: Ona şeklini veren şey, o günkü yöntem bilgisi, yani insanların yaptıkları şeyler ve o şeyleri genel yapış biçimleridir. Tasarım ile uygulamayı, inisiyatif ile emirleri yerine getirmeyi, özgürlük ile itaatkârlığı, yaratıcılıkla belirlenimciliği [*determination*] birbirinden titiz bir şekilde ayıran; birbirine zıt şeyleri bu tür ikili karşıtlıklar içinde birbirine sıkıca bağlayan ve idareyi bu ikiliklerin birinci öğelerinden ikincilerine yumuşak bir şekilde aktaran Fordist fabrika modeli, düzen hedefli toplum mühendisliğinin o güne kadar ulaştığı şüphesiz en üstün başarıydı. Bu modelin, insan gerçekliğinin bütün seviyelerde nasıl işlediğini kavramaya çalışan herkes için metaforik referans çerçevesi işlevini görmesi (referansın ne olduğu belirtilmese de) şaşırtıcı değildir. Açık ya da örtük varlığını, konuya çok uzak tasavvurlarda, örneğin Parsons'ın "merkezde toplanan değerler kümesi" tarafından yönetilen ve kendi kendini yeniden üretebilen "toplumsal sisteminde" veya Sartre'ın, kişinin ömür boyu süren kimlik inşasında ona yol gösterici örnek olarak işlev üstlenen "yaşam projesinde" bile görmek mümkündür.

Gerçekten de, Fordist fabrika modelinin alternatifi ve bu modelin toplumun en ücra köşelerine kadar yayılmasının önüne geçmenin bir yolu yok gibiydi. Orwell ile Huxley'in arasındaki tartışma, kapitalizm ve sosyalizm arasındaki çekiş-

1. Alain Lipietz, "The next transformation", in *The Milano Papers: Essays in Societal Alternatives*, ed. Michele Cangiani, Montreal, Black Rose Books, 1996, s. 116-17.

me gibi bu açıdan bakıldığında, daha çok aile içi bir çekişmeye benziyordu. Kaldı ki komünizm, Fordist modeli sadece o zamanki parazitlerinden temizlemeyi (ve kusurlarını gidermeyi) – yani, pazar ekonomisinin yarattığı ve rastlantıları ve öngörülmedik olayları tamamen ortadan kaldırma sürecini zora sokan ve rasyonel planlamanın genele yayılmasını kısıtlayan o habis kaosu bir düzene sokmayı hedefliyordu. Lenin'in sözleriyle, komünistler, "Sovyet iktidarı ve Sovyet yönetim örgütlenmesini kapitalizmdeki en son gelişmelerle harmanlamayı"[1] başarabilselerdi, sosyalizmin hayali gerçek olabilirdi. "Sovyet yönetim örgütlenmesinden" kasıt, Lenin'e göre, "kapitalizmdeki en son gelişmelerin" (yani, "işgücü örgütlenmesinin bilimselleşmesi") fabrika duvarlarını aşarak her yere yayılması, toplumsal hayatın her noktasına nüfuz etmesiydi.

Fordizm, "ağır", "hantal" ve "katı" aşamasındaki toplumun kendi durumuna uyanmasını sağladı. İsteseler de istemeseler de sermaye, yönetim ve işgücü, ortak tarihlerinin o aşamasında, uzunca bir süre –onlara ayak bağı olan devasa fabrika binaları, ağır makineler ve muazzam bir işgücüyle, belki de sonsuza dek– bir arada yaşamaya yazgılıydılar. Etkili ve verimli bir şekilde işlemek bir yana, ayakta kalabilmek için bile bir yandan sınırlar çizip kendi bölgelerini ayırır, siperler ve dikenli tellerle çevirerek koruma altına alırken, diğer yandan kalelerini, uzun süren, belki de beklenmedik bir anda bastıran kuşatmalara direnebilmek için ihtiyaçları olan her şeyi alabilecek kadar büyük yapmaları gerekiyordu. Ağır kapitalizmin takıntısı büyüklük ve boyuttu; bu nedenle sınırlar ve bu sınırların sızdırmazlığı ve aşılamazlığı da çok önemliydi. Henry Ford'un dehası, endüstriyel kalesini koruyup savunacak her unsuru aynı mekânda tutmanın –onları ayartıp, firar etmeye veya taraf değiştirmeye özendirecek her türlü etkiyi uzak tutmanın– yolunu bulmuş olmasıydı. Sorbonne Üniversitesi'nden ekonomist Daniel Cohen'in dile getirdiği gibi:

1. Bkz. V.I. Lenin, "Ocherednye zadachisovetskoi vlasti", *Sochineniya*, 27, Şubat-Temmuz 1918; Moskova: GIPL, 1950, s. 229-30.

Henry Ford, bir gün, işçilerinin ücretlerini iki katına çıkarmaya karar verdi. Resmî olarak açıklanan meşhur, "İşçilerimin, otomobillerimden alabilecek kadar iyi ücret almalarını istiyorum," sözü, elbette, bir şakaydı. İşçilerin satın aldığı otomobiller, toplam satışın çok küçük bir kısmıydı, fakat maliyetin en büyük bölümü, işçi ücretleriydi. Ücret artırımının gerçek nedeni, Ford'un başa çıkmak zorunda olduğu korkutucu boyutlara ulaşmış işgücü kaybıydı. İşçileri zincirlerine daha sıkı sarılsınlar diye o güne kadar görülmemiş bir zam yapmıştı...[1]

İşçileri tezgâhları başına bağlayan, onları yerlerinden kıpırdayamaz hale getiren görünmez zincir, Cohen'in sözleriyle, "Fordizmin ta kendisiydi". Bu zincirin kırılması, akla hemen Fordist modelin düşüşünü ve erken gelen sonunu getiren hayat deneyimindeki dönüm noktasıydı. "Kariyer yolculuğuna Microsoft'ta başlayan biri," der Cohen, "sonunda nereye varacağını göremez. Oysa Ford ya da Renault'da işe başlayan biri, bütün kariyeri boyunca aynı yerde kalacağının neredeyse kesin olarak farkındadır."

Ağır aşamasındaki sermaye, en az işçiler kadar sıkı bir şekilde yere zincirliydi. Günümüzde ise, içinde bir evrak dosyası, cep telefonu ve küçük bir bilgisayardan fazla bir şey olmayan küçük bir el çantası alıp istediği yere seyahat edebilmekte. İstediği yerde durup mola verebiliyor ve işi bittikten sonra da hiçbir yerde de kalması gerekmiyor. Diğer yandan işgücü için hiçbir şey değişmiş değil, hareket kabiliyetinden en az eskisi kadar yoksun – fakat eskiden kendisi ile birlikte sabit kalacağını öngördüğü işyeri eski katılığını yitirmiş durumda; boşu boşuna tutunacak sabit bir kaya arayışı içindeki çapalar, kendilerini oynak kumun içinde buluyor. Dünya sakinlerinin bir kısmı hareket halindedir; geri kalan-

1. Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvrétes des nations* Paris, Flammarion, 1997, s. 82-3. [*Dünyanın Zenginliği, Ulusların Fakirliği*, çev. Dilek Hattatoğlu, İletişim Yay., İstanbul, 2009.]

lara göre yerinde durmayan, dünyanın kendisidir. Bir zamanlar aynı anda hem yasa koyucu hem yargıç hem de temyiz mahkemesi olan dünya, elindeki kartları göğsüne yakın tutan, diğer oyunculara tuzaklar kuran ve hile yapmak için fırsat kollayan bir poker oyuncusuna gittikçe daha çok benzerken, Yeşucu söylem de kulağa boş ve anlamsız gelir.

"Ağır kapitalizm" gemisinin yolcuları, kaptan köşküne çıkma ayrıcalığı ve yetkisi olan seçkin mürettebatın gemiyi de idare edip hedefine ulaştırabileceğine (her zaman haklı olmasalar da) inanıyorlardı. Yolcular böylece bütün dikkatlerini, geminin her yanında asılı ve kalın harflerle yazılı yönerge ve kuralları öğrenmeye ve onları uygulamaya verebiliyorlardı. Şikâyet etseler (hatta bazen isyan çıkarsalar) de bu, gemiyi limana yeterince hızlı ulaştırmayan ya da yolcuların rahatıyla hiç ilgilenmeyen kaptana karşı oluyordu. Diğer yandan, "hafif kapitalizm" uçağının yolcuları, pilot kabininde kimsenin olmadığını ve üzerinde "otomatik pilot" yazan esrarengiz kara kutudan uçağın nereye uçtuğu, nereye ineceği, hangi havaalanına inileceğine kimin karar verdiği ve yere sağ salim inmek için yolcuların yapabileceği herhangi bir şey olup olmadığıyla ilgili bir şeyler öğrenmenin imkânsız olduğunu dehşetle fark ediyorlar.

Arabam var, seyahate engel bir durumum yok

Kapitalist düzen içinde dünyanın, Max Weber'in büyük bir güvenle öngördüğünün tam tersi bir yönde değiştiğini söyleyebiliriz. Weber'e göre geleceğin toplumu bürokratik bir toplumun ilk örneği ve rasyonel eylemin başlangıç formu olacaktı. Gelecek tasavvurunu o günkü ağır kapitalizm deneyiminden yola çıkarak yapan Weber, "araçsal rasyonalitenin" çok kısa bir zaman içinde zafere ulaşacağını öngörmüştü. İnsanlığın gidişatının aşağı yukarı nasıl sonuçlanacağı ve insan eylemlerinin sonunun geldiği apaçık ortadayken insanlar, sonunda kendilerini araç sorunsalı üzerine kafa yorar-

ken bulacak, yani gelecek, deyim yerindeyse, araç-takıntılı bir gelecek olacaktı ("çelik kabuk" terimini ilk ortaya atan kişinin "ağırlığın", kapitalizmin zamana bağlı bir özelliği olduğunu ve kapitalist düzenin başka kiplerinin de olabileceğini, hem de çok yakın zaman içinde onların da ortaya çıkacağını hiç düşünmemiş olduğu kesin). Bunun ötesindeki bütün rasyonalizasyon çabası (ki kendi içinde, önceden belirlenmiş bir hedeftir) içinde araçların geliştirilmesini, ayarlanmasını ve mükemmel hale getirilmesini barındıracaktı. İnsanın rasyonel düşünme kapasitesinin duygusal ve aynı derecede irrasyonel diğer yönelimlerle malul olduğunu bilen biri, uçlar arası çekişmenin bir gün gelip biteceği umuduna şüpheyle yaklaşır; fakat bu çekişme, gelecekte, aman vermez rasyonalizasyon tarafından harekete geçirilen ana akımdan dışarı atılacak – ve hayat denen can alıcı (ve sonucu belirleyici) işin sınırlarında uğraşan peygamberlere ve vaizlere bırakılacaktır.

Weber *değer* rasyonalitesi adını verdiği amaç odaklı bir diğer eylem türünden de bahseder; bununla kastettiği şey, değerlerin, kendi dışında bir başarı beklentisi olmaksızın, "sırf kendi yararına" benimsenmesidir. Ayrıca, kafasındaki değerlerin etik, estetik veya dinî değerler –yani, modern kapitalizmin, kendi teşvik ettiği düşünülüp taşınılmış, rasyonel eylem biçimine ters, tamamen gereksiz değerler olarak küçük gördüğü ve görmezden geldiği değerler– olduğunu özellikle belirtir.[1] Eylem türlerini ayırırken araya değer rasyonalitesini de eklemek Weber'in aklına sonradan mı geldi, bilemeyiz; hedefler sorununun artık tamamen çözüldüğü görüşüne karşı çıkan, aksine bazı kişilerin, gerçekleştirme şansları çok düşük ve sonunda ödeyecekleri bedel çok büyük olsa da ideallerine sıkı sıkı sarılması –dolayısıyla, onları hedeflerine götürdüğü sürece her türlü aracı mubah görmesi– duru-

1. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, çev. A. R. Henderson ve Talcott Parsons, New York, Hodge, 1947, s. 112-114. [*Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yay., İstanbul, 2011.]

munda tekrar ortaya çıkabileceğine işaret eden Bolşevik Devrimi'nden etkilenmiş olabilir.

Değer rasyonalitesi kavramı Weber'in tarih şemasında ne kadar işe yaramış olursa olsun, içinde bulunduğumuz tarihsel dönüm noktasını kavramak için hiçbir işe yaramaz. Günümüz hafif kapitalizmi, araçsal rasyonel düzen idealinden uzaklaşmış olmasına rağmen, Weber'in kastettiği anlamıyla "değer-rasyonel" değildir. Hafif kapitalizm, Weber tarzı değer rasyonalitesinden fersah fersah uzaktır; eğer tarihin herhangi bir döneminde değerler "mutlak bir şekilde" benimsendiyse veya benimsenecekse, o zaman kesinlikle bugün değildir. Ağırdan hafif kapitalizme geçişte aslında olan şey, peşine düşülmeye değer hedeflerle ilgili tartışmasız, nihai kararlar almak üzere kurulmuş tam yetkili mahkemelerinin (veya Yüce Divan'ın) değerlerini "mutlaklaştırma" yetkisini elinde tutan görünmez "politbüroların" (yani Yeşucu söylemin kalbi ve vazgeçilemez kurumlarının) dağılmasıdır.

Her şeyin üstünde tam yetkili bir mercinin olmadığı (veya üstünlük için birbiriyle yarışan fakat kazanmak için "önemli olan katılmak" dışında fazla bir iddiası olmayan çok sayıda kurumun olduğu) bir durumda, hedefler sorunu bir kez daha ortaya çıkmıştır ve sonu gelmez üzüntülere ve kararsızlığa neden olmaya, özgüveni yerle bir edip sinir bozucu şekilde istikrarlı bir belirsizlik duygusuna, dolayısıyla uçsuz bucaksız bir anksiyete durumu yaratmaya adaydır. Gerhard Schulze'nin sözleriyle bu, "araçların bilinmediği geleneksel belirsizliğin yerine, hedeflerin bilinmediği" yeni bir belirsizlik durumudur.[1] Bilgilerimizin eksik olduğu böyle bir durumda konu artık araçları elimizdeki hedeflere göre değerlendirmeye çalışmak konusu değildir. Asıl konu, bildiğimiz veya sadece tahmin edebildiğimiz riskler karşısında, "elimizin altındaki" (yani, peşine düşmenin makul olacağı)

1. Gerhard Schulze, "From situations to subjects: moral discourse in transition", *Constructing the New Consumer Society* içinde, ed. Pekka Sulkunen, John Holmwood, Hilary Radner ve Gerhard Schulze, New York, Macmillan, 1997, s. 49.

pek çok değişken, akıl çelici hedeflerden hangisinin öncelikli olduğunu değerlendirme ve karar verme konusudur.

Yeni koşullar altında, insan hayatının ve insanların hayatının büyük bir kısmı büyük ihtimalle, uzun uzadıya düşünmemize gerek bırakmadan bizi sonuca götürecek araçları bulmaktan çok hedef seçimlerimiz yüzünden acı çekerek geçecek. Hafif kapitalizm, kendinden öncekilerin aksine, önünde sonunda *değer takıntılı* [*value-obsessed*] olacaktır. "İş arayanlar" sayfasındaki meşhur olduğu kadar doğruluğu şüpheli "arabam var, seyahate engel bir durumum yok" ilanı, günümüz bilimsel ve teknolojik kurum ve laboratuvarlarının yöneticilerine atfedilen kuşkulu durumun yanı sıra, hayatın yeni sorunsallarının bir özeti olabilir: "Çözümü bulduk. Şimdi sıra sorun bulmada." "Ne yapabilirim?" sorusu, "Yapmak zorunda olduğumu ya da yapmam bekleneni nasıl en iyi şekilde yaparım?" sorusunu bir kenara atmış, tüm eylemi sultası altına almıştır.

Dünyanın düzenli bir yer olmasını sağlayan ve doğru ile yanlış arasındaki artık görünmeyen sınırı koruyan Tam Yetkili Merciler varken dünya, sonsuz olasılıklar dünyası, peşine düşülmesi gereken ya da çoktan kaçırılmış sayısız fırsatla ağzına kadar dolu bir kap olur. Ne kadar uzun, dolu dolu yaşanmış ve verimli bir hayat olursa olsun, bir insan hayatında, bırakın hepsini denemeyi, ne olduklarını üstünkörü bile göremeyeceğimiz kadar çok –hem de acı verecek kadar çok– olasılıklar vardır. Tam Yetkili Merciler teker teker ortadan kalkarken bıraktıkları boşluğu, sonsuz sayıda olasılık doldurmuştur.

Bugünlerde yeni distopyalar yazılmayışı şaşırtıcı değildir: Seçimlerini özgürce yapan bireylerin post-Fordist, "akışkan modern" dünyası, haddini aşan herkesi cezalandıracak, tehditkâr bir *Büyük Birader*'den korkmuyor artık. Diğer yandan, böyle bir dünyada, iş nelerin yapmaya veya sahip olmaya değer olduğuna, küçük kardeşinizi hayattaki zorbalardan korumak için kimlerden medet umulabileceğine karar vermeye geldiğinde güvenebileceğiniz ve inanabileceği-

niz, munis ve şefkatli bir *Ağabey*'e de fazla bir yer yok; bu nedenle, iyi bir toplumu anlatan ütopyalar da yazılmıyor artık. Deyim yerindeyse şimdi her şey bireye indirgenmiş durumda. Neleri yapabilip neleri yapamayacağına karar vermek, bu kapasitesini en üst dereceye kadar geliştirmek ve bunu en iyi şekilde uygulayabileceği hedefleri –yani, ulaşılabilecek en üst doyum noktasını– seçmek bireye düşüyor artık. "Beklenmedik olanı, bir eğlenceye dönüşsün diye ehlileştirmek" bireye kalıyor.[1]

Her biri bir diğerinden daha çekici ve daha ağız sulandırıcı, her biri bir öncekinin boşluğunu dolduran ve "bir sonrakine el atmak için zemin hazırlayan"[2] fırsatlarla dolu bir dünyada yaşamak, nefes kesici bir deneyimdir. Böyle bir dünyada pek az şey önceden belirlidir ve çok daha azı kesin ve değiştirilemezdir. Yenilgilerin pek azı kesin yenilgidir ve olsa bile, talihsizliklerin çoğu tersine çevrilebilir; fakat hiçbir zafer de nihai değildir. Olasılıkların sonsuz kalabilmesi için hiçbirinin değişmez gerçekliğe dönüşüp katılaşmasına izin vermemek gerekir. Sıvı ve akışkan olarak kalmaları, diğer fırsatları ulaşılamaz hele getirmesinler, gelecek maceraları daha tomurcuk vermeden soldurmasınlar diye üzerlerinde bir "son kullanma" tarihlerinin olması daha hayırlı olacaktır. Kimlik sorunları üzerine yazdıkları ufuk açıcı eserde[3] Zbyszko Melosik ile Tomasz Szkudlarek'in altını çizdiği gibi, görünürde sonsuz sayıda (en azından teker teker deneyebileceğimizden çok daha fazla) seçenek içinde yaşamak sayesinde "sıradanlaşma özgürlüğünü" tadarız. Bu lezzet, sonrasında ağızda acı bir tat da bırakır, zira [bir süreç belirten] sıradanlaşma kısmı hiçbir şeyin kesin olarak sona ermediğini ve önümüzde yaşayacak daha çok şey olduğunu ima ederken, "biri olma" durumu (ki

1. Turo-Kimmo Lehtonen and Pasi Mäenpää, "Shopping in the East Central Mall", *The Shopping Experience* içinde, ed. Pasi Falkand Colin Campbell, London, Sage, 1997, s. 161.

2. David Miller, *A Theory of Shopping*, Cambridge, Polity Press, 1998, s. 141.

3. Zbyszko Melosik ve Tomasz Szkudlarek, *Kultura, Tozsamosc i Demokracja: Migotanie Znaczen*, Kraków, Impuls, 1998, s. 89.

"–laşma sürecinin" amacı bu durumu güvence altına almaktır) hakemin maçı bitiren düdüğüne işaret etmektedir: "Amaçlara bir kez ulaşıldıktan sonra artık özgür değilsindir; sıradan biri olduğunda sen kendin olmazsın." Bitmemişlik, tamamlanmamışlık ve belirsizlik durumu riskler ve kaygılarla doludur; fakat bu durumun tersi de, özgürlüğün, açık kalmak için ihtiyaç duyduğu şeyi kapattığı için, katışıksız bir zevk vaat etmemektedir.

Oyunun devam ettiğinin, ileride olacak ve yaşanacak çok şeyin olmasının ve hayatın bize sunacağı daha çok mucizeyle dolu olduğunun farkında olmak kapalılıktan çok uzaktır, son derece tatmin edicidir ve haz vericidir. Şu âna kadar denenip benimsenmiş her şeyin sonsuza kadar bozulmadan kalacağına şüpheyle bakmak, çorbadaki meşhur sinek gibidir. Kayıplar kazançları dengeler. Hayat, hep bu ikisi arasında gidip gelecektir; hiçbir denizci çıkıp, tamamen risksiz olmasa da, güvenli bir rota buldum diye övünemeyecektir.

Olasılıklarla dolu bir dünya, en açgözlü müşterinin bile hepsini teker teker tadamayacağı kadar çok çeşitte yiyecekle donatılmış açık büfeye benzer. Yemek sırasında bekleyenler *tüketicidir* ve tüketicilerin çözmesi gereken sorunların en ağırı ve can sıkıcı olanı, önceliklerini belirlemek, yani henüz değerlendirmediği bazı seçeneklerden vazgeçmek ve öylece, dokunulmamış olarak bırakmaktır. Tüketicinin sefaleti, seçeneklerin azlığından değil, gereğinden fazla oluşundandır. "Seçeneklerimi en iyi şekilde kullandım mı?" sorusu, tüketicinin kafasındaki en rahatsız edici, gece uykusuz bırakan sorudur. Ekonomistlerin, tüketici ürünleri satan tüccarlar konusu etrafında yazdıkları yazılardan oluşan ortak bir çalışmada Marina Bianchi'nin belirttiği gibi:

> Tüketicinin durumunda amaç fonksiyonu (*objective function*) [...] sıfırdır [...]
>
> Hedeflerle araçlar uyum içindedir, fakat hedeflerin kendileri rasyonel olarak seçilmemiştir [...]

Kuramsal açıdan, hata yapma veya hatalı bulunma ihtimali olmayan taraf şirketler değil tüketicilerdir.[1]

Fakat hiç hata yapma ihtimaliniz yoksa, doğru olanı yaptığınızdan da emin olamazsınız. Yanlış adım atma diye bir şey yoksa, hangi adımın daha iyi olduğunu söyleyecek, dolayısıyla pek çok alternatif arasında hangi adımın doğru olduğunu –ne o adımı atmadan önce ne de sonra– gösterecek bir şey de yoktur. Seçimlerde hata yapmanın söz konusu olmaması hem bir nimet hem de bir lanettir, zira bunun için ödemeniz gereken bedel, sonu gelmez bir kararsızlık ve hiçbir zaman doyurulamayacak bir tutkudur. Bu durum satıcılar için iyi haberdir, piyasada kalıcı olabileceklerine işaret eder fakat alıcılar için kararsızlık, acılar içinde kıvranmak demektir.

Anlatma bana, göster!

Ağır, Fordist tarz kapitalizm kanun koyucuların, davranış kalıplarını tasarlayıp uygulanmasını sağlayanların dünyasıydı, başkaları tarafından konulan hedeflere başkaları tarafından belirlenen yollardan ulaşmaya çalışan kadınların ve erkeklerin dünyasıydı. Bu nedenle otoritelerin, daha iyi bilen liderlerin ve elinizden gelenden daha iyi bir gelişim göstermek için neyi nasıl yapmanız gerektiğini söyleyen öğretmenlerin de dünyasıydı.

Hafif, tüketici dostu kapitalizm kanunlar öneren otoriteleri hepten ortadan kaldırmadığı gibi, bir kısım yetkilerine hiç dokunmadı. Dahası, o kadar çok yeni otorite yarattı ki hiçbiri uzun süre yönetimde kalamadı. Hatanın aksine gerçek bir tanedir ve gerçek olarak kabul görmesi (yani, kendinden başka bütün alternatiflerinin hatalı olduğunu ilan etmesine izin verilebilmesi) için bir tane olması beklenir. Aslına bakacak olursak "çok sayıda otorite" kendi kendisiyle çelişen

1. Marina Bianchi, *The Active Consumer: Novelty and Surprisein Consumer Choice*, London, Routledge, 1998, s. 6.

bir ifadedir. Otoritelerin sayısı çok olduğunda birbirlerini sıfırlama eğilimindedirler ve iş başındaki en etkin otorite, bunlardan hangisinin otorite olacağına karar verendir. Müstakbel otorite, seçimi yapanın sayesinde fiilen otorite olur. Otoriteler idare işlevini yitirmiştir artık; seçimi yapana yaltaklanırlar; kışkırtırlar ve baştan çıkarırlar.

"Lider", "iyi" ya da "doğru" bir toplum kurmayı amaç edinmiş ve kötü veya uygun olmayan alternatiflerini tüm gücüyle uzak tutmaya çalışmış bir dünyanın yan ürünü ve çok önemli parçasıydı. "Akışkan modern" dünya bunların ikisini de yapmaz. Margaret Thatcher'ın meşhur ama talihsiz, "Toplum diye bir şey yoktur," sözü hem kapitalizmin değişen doğasını yansıtan fazlasıyla dürüst bir görüş hem bir niyet beyanı hem de kendini gerçekleştiren bir kehanettir: Ardından gelen dalga, düzgüsel ve koruyucu ağların dağılmasına neden olmuştur ki bu da, sözcüğün gerçek bir karşılık bulmasına, neredeyse ete kemiğe bürünmesine bir hayli katkıda bulunmuştur. "Toplumsuzluk" ütopyasızlık ve distopyasızlık demektir: Hafif kapitalizmin gurusu Peter Drucker'in belirttiği gibi, "Toplum aracılığıyla kurtuluş" da yoktur; yani, (söylediklerinden çok dile getirmeden bıraktıklarından yola çıkarak) yaşadığımız felaketlerin sorumluluğunu toplumun sırtına da yükleyemeyiz: Başımıza gelen iyi şeylerin olduğu kadar kötü şeylerin –özgür aktörler olarak, kendi özgür iradenizle seçtiğiniz eylemlerin sonucunda olanların– sebebi siz ve yalnızca sizsinizdir.

Hiç şüphesiz, "bilgi sahibi" olduklarını iddia eden yeterince fazla sayıda kişi vardır ve bunların arasında, onların bilgi sahibi olduğuna iman edecek pek çok müridi olanlar da vardır. Bilgi sahibi böyle insanlar –hatta hikmetlerinden şüphe edilmemiş olanlar bile– *önder* değildirler; en fazla, *rehber* olurlar. Aralarındaki en önemli fark, önderler peşlerinden gidilen insanlarken, rehberin işe alınması gerekir ve gerektiğinde görevine son verilebilir. Önderler disiplin bekler ve talep ederler; rehberler ise en fazla ciddiye alınıp sözlerinin dinlenmesine bel bağlayabilirler. Ama sözlerini dinletmek

için önce müstakbel dinleyicilerinin dikkatini çekmeleri gerekir. Önderler ile rehberler arasındaki bir diğer önemli fark da, ilkinin bireyin iyiliği ile toplumun iyiliği ya da (tam da Wright C. Mills'in söyleyebileceği gibi) kişisel endişeler ile kamusal meseleler arasında bir arabulucu, iki dilli bir çevirmen işlevi görmesidir. Rehberler ise, bunun aksine, kapalı kişisel alanların dışına çıkmaya çekinirler. Hastalıkların kişisel olması gibi tedavi de kişiseldir; endişeler özel alana aittir, endişelerle başa çıkma araçları da. Rehberlerin sunduğu rehberlik hizmetleri büyük P ile yazılan Politika'ya değil, *gündelik yaşam politikalarına* referans verir; danışanların kendileri için kendi başlarına neler yapabileceğiyle ilgilenir – güçlerini birleştirdiklerinde birbirleri için hep birlikte neler yapabilecekleriyle değil.

Kendi türünde (kişisel gelişim) en çok satanlardan biri olan kitabında (1987'deki yayımlanışından bu yana beş milyondan fazla satmıştır) Melody Beattie, okurlarına yarı uyarı yarı tavsiye niteliğinde şu sözleri söyler: "Kendinizi delirtmenin en garantili yolu başkalarının işine karışmak, aklınızı başınızda tutmak ve mutlu olmanın yolu ise kendi işinize bakmaktır." Kitap umulmadık başarısını, içeriğini çok güzel özetleyen adına borçluydu: *Codependent No More* [Başkalarına Bağımlı Yaşamayı Bırakın]. Başkalarının çarpık sorunlarını çözmeye çalışmak sizi bağımlı biri yapar ve bağımlı biri olmak, kendinizi kaderin ellerine –daha doğrusu kontrol edemeyeceğiniz şeylerin ve yönetemeyeceğiniz insanların insafına– teslim etmek demektir; dolayısıyla siz gönül rahatlığıyla kendi işinize, sadece kendi işinize bakın. Başkalarının dertleriyle ilgilenmek size fazla bir şey kazandırmaz ve dikkatinizi, sizden başka kimsenin yapamayacağı işten uzaklaştırır. Böyle bir mesaj, Samuel Butler'ın "Haz, hak veya görev duygusundan daha güvenli bir yol göstericidir," önermesini ister istemez kendilerine düstur edinmiş ve bundan az da olsa vicdani bir rahatsızlık duyan yalnız kurtların içini rahatlatacak bir mesajdır.

"Biz", önderlerin en çok kullandığı kişi zamiridir. Rehberler ise bu zamiri çok az kullanırlar: Onlar için "biz",

"ben"in çoğuludur ve çoğul olma durumu, Émile Durkheim'ın "grup" kavramının aksine, parçalarının [bireylerinin] toplamından daha fazla değildir. Danışma oturumunun sonunda danışan kişiler, oturum başlamadan önce oldukları kadar yalnızdırlar. Olsa olsa yalnızlıkları daha da pekişmiştir: Sonunda yine kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kalacakları konusunda içlerine doğan şüphe doğrulanmış, neredeyse kesinlik kazanmıştır. Danışmanın önerisi hangi konuda olursa olsun, sonuç olarak danışana söylenen şey, danışanın her şeyi tek başına ve doğru düzgün yapması gerektiği, kendi hataları veya özensizliği nedeniyle doğabilecek olumsuzlukların tek sorumlusunun yine kendisi olacağını, bunun suçunu başkalarında arayamayacağıdır.

En iyi rehber, kendilerine danışacak olanların aslında bir "örnek olay" beklentisi içinde olduklarını bilen rehberdir. Sorunlar bireysel olarak başa çıkılabilecek ya da bireysel olarak çözülebilecek sorunlar olduğu sürece, danışan kişilerin ihtiyaç duyduğu (ya da ihtiyaçları olduğuna inandıkları) şey, benzer bir sorun yaşayan başkalarının aynı durumda ne yaptıklarını gösteren bir *örnek* görmektir. Kendi dışlarında bir örnek görme ihtiyacının çok önemli bir nedeni daha vardır: Gittikçe artan sayıda insan, nedenini tam olarak söyleyemedikleri şekilde kendilerini mutsuz hissetmektedir. "Mutsuz olma" duygusu büyük bir sıklıkla dağınık ve oynaktır; sınırları belirsiz, kökleri fazlasıyla karışıktır; "somutlanmaya" –yani, eşit derecede belirsiz "mutluluk özlemini" belirli bir hedef olarak yeniden şekillendirmek için belli bir kalıba dökülüp adının konmasına– ihtiyacı vardır. [Danışan] başkalarının yaşam deneyimlerine bakarak –başkalarının çektikleri sıkıntıları gözucuyla da olsa görerek– kendi mutsuzluğuna neyin neden olduğunu keşfetmeyi, sorunlarının adını koymayı ve böylece direnmek ya da onlarla baş edebilmek için neler yapması gerektiğini öğrenmeyi umut eder. *Jane Fonda's Workout Book* [Jane Fonda'nın Çalışma Kitabı] (1981) kitabının ve kitapta milyonlarca Amerikalı kadının hizmetine sunulan fiziksel egzersiz tekniklerinin olağanüstü popülaritesini yorumlayan Hilary Radner'in işaret ettiği üzere:

> Eğitmen kendini bir otorite figüründen çok [...] örnek bir model olarak sunar.
>
> [...] bu egzersizleri uygulayan biri kendi bedeninin mülkiyetine, aslında kendisine ait olmayan ama önüne konmuş örnek beden(ler)e ait bir imgeyle özdeşlik kurarak ulaşır.

Jane Fonda, önerdiği şeyin içeriği ve okurlarının/izleyicilerinin kendilerine nasıl bir örneği model almaları gerektiği konusunda oldukça açıksözlü ve içtendir: "Bedenimin kendi çabalarımın ürünü, kendi eserim olduğunu düşünmek hoşuma gidiyor. Bu benim sorumluluğum."[1] Fonda'nın bütün kadınlara mesajı, bedenlerinin yalnızca kendilerine ait *bedenim* ve kendi *ürünleri* olduğu, bedenlerinden yine kendilerinin *sorumlu* olduklarıdır. Postmodern *amour de soi*[2] kavramını pekiştirmek için, (kendi kimliğini mülkiyet aracılığıyla kurma şeklindeki tüketici eğiliminin yanı sıra) oldukça *pre-postmodern* –aslında modernden daha ziyade *pre-modern*– bir önermeye başvurur: Emeğimin ürünü, onu üretmek için sarf ettiğim dikkat, özen ve beceriler kadar değerlidir (ama daha iyi değildir). Sonuç ne olursa olsun, övgüyü (veya bazı durumlarda yergiyi) hak eden kendimden başka kimse yoktur. Aynı derecede açık ifade edilmemiş olsa da, Fonda'nın mesajının öbür yüzü de oldukça nettir: Bedeninize düşünceli ve özenli davranmanız gerekir; bu görevinizi ihmal ederseniz kendinizi suçlu hissetmeniz ve bundan utanmanız gerekir. *Bedeninizdeki* kusurlar *sizin* suçunuz ve *sizin* ayıbınızdır. Fakat günahtan arınmanın yolu, yalnızca ve yalnızca o günahı işleyenin elindedir.

Hilary Radner'ın sözlerini burada tekrar etmeme izin verin: Bütün bunları söylemiş olsa da Fonda bir otorite (kanun yapıcı, norm koyucu, vaiz veya öğretmen) rolüne soyunmaz. Yaptığı şey, "kendini bir örnek olarak sunmaktır". Ünlü-

1. Hilary Radner, "Producing the body: Jane Fonda and the new publicfeminine", *Constructing the New Consumer Society* içinde, ed. Sulkunen vd. s.116, 117, 122.

2. (Fr.) Ben aşkı. (Ç.N.)

yüm ve seviliyorum; bir arzu ve hayranlık nesnesiyim. Neden? Nedeni ne olursa olsun, ben öyle olmasını istediğim için öyle. Bedenime bakın: incecik, esnek, ölçülü – ve her daim genç. Elbette benimki gibi bir bedene sahip olmak –benim gibi olmak– isterdiniz. Bedenim benim eserimdir; siz de benim gibi çalışırsanız, benimki gibi bir bedene sahip olabilirsiniz. "Jane Fonda gibi olmak" hayalini kurduğunuz bir şeyse, unutmayın ki beni, hayalini kurduğunuz Jane Fonda yapan kişi yine benden, Jane Fonda'dan başkası değil.

Zengin ve ünlü olmanın elbette ki katkısı büyüktür; mesajı daha ağır ve etkili kılar. Jane Fonda, kendini bir otorite değil de bir örnek olarak sunmak için her ne kadar kendi çizgisinin dışına çıkmış olsa da, ününü ve servetini görmezden gelmek saflık olur çünkü öyledir, sunduğu örnek otoriteyi doğal olarak içinde barındırırken, diğer insanların örnekleri yoğun emek harcayarak ulaşılan örneklerdir. Jane Fonda'nınki bir bakıma sıra dışı bir durumdur: "Sahne ışıkları altında" doğmuş ve bedeniyle örnek oluşturmadan çok önce yaptığı ve geniş çapta ilgi gören çeşitli işleriyle dikkatleri üzerinde tutmuştur. Bununla birlikte, genelde, örneği model alma isteği ile örnek alınan kişinin otoritesi arasındaki nedensel bağın hangi yönde gelişeceğini kestirmek zordur. Daniel J. Boorstin'in (1961 tarihli *The Image* [Hayal] eserinde) espriyle karışık bir şekilde dile getirdiği gibi çok satan bir kitap, çok sattığı için çok satan bir kitapken, şöhretli bir kişi popüler olduğu için popüler bir kişidir. Otorite, mürit orduları yaratır fakat net bir şekilde belirlenmemiş ve kronolojik olarak eksikli hedefler dünyasında otoriteyi oluşturan –ya da otoritenin ta kendisi olan– şey, mürit sayısıdır.

Durum ne olursa olsun, örnek-otorite çiftinde en önemli ve en çok rağbet gören taraf örnek tarafıdır. Sözleri daha ağızlarından çıkmadan dikkat çekecek kadar otorite sahibi meşhurların sayısı, televizyonlardaki sayısız sohbet programlarının hepsinde boy gösteremeyecek kadar azdır (pek seyrek olarak Oprah veya Trisha'nınkiler gibi en popüler olanlarına konuk olurlar) fakat bu durum, yol gösterilmeye

muhtaç kadın erkek milyonlarca insanın oturup her gün bu sohbet programlarını izlemelerine engel değildir. Kendi yaşam deneyimlerini paylaşan kişinin otoritesi, izleyicileri ekran başına toplamada ve reytingleri birkaç basamak yükseltmede artı bir puandır. Fakat anlatıcının herhangi bir otoritesinin olmaması, meşhur biri olmaması, sıradan biri olması, örneği model almayı kolaylaştırıcı ve dolayısıyla kendi başına değer artırıcı bir potansiyel olabilmektedir. Ekranda çok kısa bir süreliğine (öykülerini anlatmaya ve en ilginç kısımlarını atladıkları veya gereksiz ayrıntılar üzerinde gereğinden fazla durdukları için gelen sitemlerin yanı sıra alkışlardan da kendi paylarına düşeni almaya yetecek kadar) görünen "ünsüz", sizin benim gibi "sıradan" insanlar, en az kendilerini izleyenler kadar çaresiz ve bahtsızdırlar; benzer darbeler altında ezilmekte, tıpkı onlar gibi sorunlarından başları dik bir şekilde kurtulmanın yollarını ve daha mutlu bir hayat seçeneği aramaktadırlar. Onların yaptığını, hatta daha iyisini ben de yapabilirim. Zaferlerinden olduğu kadar yenilgilerinden de *yararlı* bir şeyler öğrenebilirim.

Sohbet programlarına olan bağımlılığı, insanoğlunun iflah olmaz dedikodu ve "ilkel merak duygusunu" kendini tatmin için kullanma hırsının bir uzantısı olarak aşağılamak ya da alaya almak yanlış ve yanıltıcı olduğu kadar küçük düşürücüdür de. Ağzına kadar araçla dolu fakat hedeflerin ürkütücü derecede belirsiz olduğu bir dünyada sohbet programlarından çıkarılan dersler çok temel bir soruyu cevaplamaktadır ve yadsınamaz bir faydacı değeri bulunmaktadır, hayatımı en iyi şekilde nasıl yaşayacağımı benden daha iyi kimse bilemez ve bunun için gerek duyabileceğim bütün kaynakları kendi becerilerimde, cesaretimde ve kararlılığımda arayıp bulabileceğimi bildiğimden, benzer zorluklarla karşılaşan diğer insanların bunlarla nasıl başa çıktıklarını görmek son derece önemlidir. Benim ıskaladığım mucizevi bir çözüm yolu bulmuş, benim dikkatimi çekmeyen veya üzerinde yeterince düşünmediğim için göremediğim bir sırra erişmiş olabilirler.

[Sohbet programlarının] tek yararı bu değildir. Daha önce bahsi geçtiği gibi, sıkıntı veya mutsuzluk hali tanımlanıp adı konmazsa, sorunun çözümü için de bir umut olmaz; durum böyleyken, sorunun adını koymak bile kendi başına sıkıntılı bir iştir. Bununla birlikte, acı çekmek kişisel ve mahrem bir şeyken, kişisel dilden bahsetmek tutarsızlıktır. En gizli, en kişisel ve en mahrem duygular dahil, adı konacak şey her ne olursa olsun, seçilen isimlerin kamusal bir geçerliliği varsa ve ortak iletişim aracı olarak kullanılan ve birbirleriyle iletişim kuran bütün bireylerin anlayabileceği bir dile aitse ancak, konacak ismin bir anlamı ve işlevi olabilir. Sohbet programları, "henüz doğmamış fakat doğmak üzere olan" bir dilde verilen halka açık derslerdir. "Sorunun adını koymak" o âna kadar sözcüklerle dile getirilmemiş ve [bu programlar olmasa] dile getirilmeden kalacak şeyleri, kamusal açıdan meşru yollarla ifade etmek için kullanılabilecek sözcükler sunar.

Bu, kendi içinde çok önemli bir kazançtır – fakat daha farklı kazançlar da vardır. Sohbet programlarında, normalde herkesin önünde konuşulamayacak kadar mahrem deneyimlerle ilgili sözcük ve deyişler açık açık dile getirilir – üstelik genel kabul görür, eğlendirir ve alkışlanır. Aynı şekilde, sohbet programları kişisel konuların kamusal alanda konuşulmasını *meşru* hale getirir. Konuşulamaz olanı konuşulabilir, utanılası olanı itibarlı kılar ve çirkin bir sırrı gurur duyulan bir şeye dönüştürür. Bu programlar büyük ölçüde şeytan çıkarma –hem de oldukça etkili şeytan çıkarma– ayinleridir. Sohbet programları sayesinde, daha önce değersiz ve küçük düşürücü gördüğüm, bu nedenle kimselere söyleyemediğim ve acısını sessizce çektiğim şeyler konusunda artık rahatça konuşabiliyorum. İçime attıklarım artık birer sır olmadığından, kazancım, iç dökmenin verdiği arınma duygusundan daha fazlasıdır: Artık ne [söylediklerimden] utanç duymam ne de hoşnutsuz bakışlardan, saygısızlıkla suçlanmaktan ve toplum dışına itilmekten çekinmem gerekiyor. En nihayetinde bütün bunlar, insanların milyonlarca izleyici önünde yüzleri kızarmadan konuştukları türden şeylerdi. Kişisel so-

runları –ve onların sorunlarına çok benzeyen benimkiler– ***başkalarının önünde konuşulmaya uygun*** sorunlardır. Gerçekten ***herkese ait sorunlar*** haline geldiklerinden değil; tartışmaya ***kişisel sorunlar*** sıfatıyla dahil olurlar ve siz onları ne kadar tartışırsanız tartışın, değişmezler. Aksine, kişisel olma durumları her seferinde bir kez daha teyit edilir ve kamuya açılma sürecinden kişisellikleri daha da pekişmiş olarak çıkarlar. Kaldı ki her konuşmacı, bu tür şeyleri kişinin tek başına göğüslemesi, onlarla tek başına mücadele etmesi ve başa çıkması gerektiğini kabul etmiştir.

Jürgen Habermas'ın da aralarında olduğu pek çok önemli düşünür, "mahrem alanın" "kamusal alan" tarafından ele geçirilip sömürgeleştirilmesi tehlikesine dikkat çeker. Onların yaptığı gibi, Orwell veya Huxley tarzı distopyalara ilham kaynağı olmuş bir dönemin hâlâ taze anılarını göz önünde tutacak olursak, bu tür korkuların dile getirilmesi anlaşılabilir. Ne var ki olanları kötüye yormanın asıl nedeni, gözümüzün önünde gerçekleşen sürece sanki yanlış gözlüklerle bakıyor oluşumuzdur. Gerçekte, uyarıların tam tersi bir eğilim –yani, kamusal alanın, önceleri kişisel ve kamusal alanda dile getirilemez olarak kategorize edilen meseleler tarafından ele geçirilmesi– söz konusu gibidir.

Halihazırda olan şey, özel ve kamusal alanlar arasındaki hareketli sınırın bir kez daha güncellenmesi değildir. Söz konusu olan, kamusal alanın, kişisel dramaların sahnelendiği, sergilendiği ve toplu olarak izlendiği bir sahne olarak yeniden tanımlanmasıdır. "Kamu yararının" medyanın önayak olmasıyla ortaya çıkan ama toplumun hemen hemen her kesimi tarafından genel kabul gören bugünkü tanımı, bu tür dramaları herkesin gözü önünde yaşama görevi ve kamunun da bu performansları izleme hakkıdır. Bu tür gelişmeleri şaşırtıcı olmaktan çıkaran, hatta doğal hale getiren toplumsal koşullar, bir önceki tartışmanın ışığı altında daha açık görünüyor olsa gerek; fakat bu gelişmenin sonuçları henüz tam olarak ortaya çıkarılamamıştır. Genel olarak varsayıldığından veya kabul edildiğinden çok daha geniş kapsamlı veya uzun vadeli olabilirler.

Tartışmasız en zihin açıcı sonuç, "bizim bildiğimiz şekliyle politikanın" –ama büyük P ile yazılan Politika'nın, yani kişisel sorunları kamusal sorunlara (ya da tersine) çevirmekle görevlendirilmiş faaliyetin– iflasıdır. Böyle bir çeviri çabası bugünlerde durma noktasına gelmiştir. Kişisel sorunlar, kamu önünde dile getirildiklerinde kamuya mal olmazlar; kamunun gözü önünde bile olsalar kişisel olarak kalmayı sürdürürler ve kamu sahnesine taşınmakla başardıkları şey, "kişisel olmayan" diğer bütün sorunları kamunun gündeminin dışına itelemektir. Şu anda "kamusal meseleler" dendiğinde, sıklıkla, *kamuya mal olmuş kişilerin kişisel sorunları* akla gelmektedir. Demokratik politikaların eskimeyen –kamuya mal olmuş kişilerin kamuya karşı görevlerini yerine getiriş biçimleri halkın/seçmenlerin refahı ve esenliğine nasıl katkıda bulunur veya zarar verir?– sorusu artık gündemden düşmüş, bu soruyla birlikte iyi bir toplumda kamu yararı, kamusal adalet veya bireysel esenlik için ortak sorumluluk da kaybolanlar dünyasındaki yerini almıştır.

Bir dizi skandalla (yani, kamuya mal olmuş kişilerin özel hayatlarındaki ahlaki açıdan sorgulanabilir deneyimlerin ifşa edilmesi) sarsılan Tony Blair, (*The Guardian*'ın 11 Ocak 1999 tarihli sayısında) "politikanın gazetelerin dedikodu sütununa dönüşmüş" olmasından yakınır ve herkesi bu durumun alternatifiyle yüzleşmeye çağırır: "Haber gündemimizi ya skandallar, dedikodu ve gereksiz bilgiler belirleyecek ya da gerçekten önemli olan şeyler."[1] Seçmenlerinin *görüşüne* göre nelerin gerçekten önemli olduğunu ve gerçekte neler hissettiklerini günbegün izleyebilmek umuduyla sürekli olarak "odak gruplarına" danışan ve seçmen kitlesinin

1. Tony Blair'in bu şaşkınlığına en yakın ve eşit derecede isabetli tespit, Dr. Spencer Fitz-Gibbon'ın *The Guardian*'a yazdığı mektupla gelir: "Robin Cook'un ancak evlilik dışı ilişkileri açığa çıktığında kötü adam oluvermesi ilgi çekici. Çok değil, daha geçenlerde, işgal altındaki Doğu Timor'da 200.000 insanın katlinden sorumlu bir diktatör tarafından yönetilen Endonezya'ya askerî teçhizat satışına adı karışmıştı. İngiliz medyası ve kamuoyu seks skandalı kadar soykırımı da lanetleseydi, dünya daha güvenli bir yer olurdu."

içinde bulunduğu koşullarla ilgili gerçekten önem arz eden konuları ele alış şeklinin, hayıflanarak bahsettiği "politikanın, gazetelerin dedikodu sütununa dönüşmesinde" önemli payının olduğu bir politikacıdan böyle sözler duymak, insanı ister istemez şaşırtıyor.

Söz konusu yaşam koşulları insanları bir lider değil, örnek aramaya yönlendirmektedir. İnsanlar, sahne ışıkları altındaki kişilerden, (şimdi kendi dört duvarları içinde yaşanan ve oraya hapsedilmiş) "gerçekten önemli şeyleri" nasıl yaptıklarını göstermelerini beklerler. Ne de olsa her gün onlara, hayatlarında yolunda gitmeyen her şeyin nedeninin kendi hataları olduğu, bunun tek sorumlusunun kendileri olduğu ve ancak kendi imkânları ve çabalarıyla düzeltebilecekleri söylenmektedir. Dolayısıyla insanların, "bilgi sahibi" olma iddiasındaki kişilerin en önemli faydasının, kişisel imkânların nasıl kullanılacağını ve çabanın nasıl harcanacağını başkalarına göstermek olduğu zannına kapılmasında şaşılacak bir şey yoktur. "Bilgi sahibi kişiler" her fırsatta onlara, herkesin kendi başına yapabileceği bir şeyi başka birinin yapamayacağını söylemektedir. Bu nedenle, politikacıların (ya da diğer ünlülerin) özel hayatlarında yaptıklarının pek çok kişinin ilgi odağında olmasına pek şaşmamak gerek. Duyguları incinmiş "kamuoyu" bir yana, "ekâbirden" de hiç kimse çıkıp Bill Clinton'ı, "federal bir mesele" olarak refahı bitirmek ve böylece bireyleri, kurbanlarını bireyler arasından seçmek gibi sevimsiz bir alışkanlığı olan kaderin cilvelerinden kolektif olarak koruma görevi ve taahhüdünü geçersiz kılmakla suçlamamıştır.

Televizyon ekranlarından ve gazete manşetlerinden inmeyen meşhurların boy gösterdiği tantanalı geçit törenlerinde devlet adamları ve kadınlarının pek esamisi okunmamaktadır. Boorstin'e göre meşhur biri sırf "tanındığı" için meşhurdur fakat bu "tanınmışlığın" nedeni pek önemli değildir. Sahne ışıkları altında olmak, dikkatleri üzerinde toplamak, kendi içinde bağımsız bir varoluş kipidir ve film yıldızlarının, golcü futbolcuların ve kabinedeki bakanların bu varoluş

içinde eşit payları vardır. Hepsi için aynı şekilde geçerli olan önkoşullardan biri, kişisel meselelerini herkes tarafından tüketilmek üzere kamu önünde dile getirmeleri ve özel hayatlarını kamuya açmaları, bunu kendileri yerine başkalarının yaptığı durumlarda da şikâyet etmemeleridir. Bu tür özel hayatlar kamuya mal oldukları anda, beklendiği şekilde ilgiyle karşılanmayabilir, hatta düpedüz can sıkıcı veya sevimsiz olarak nitelenebilirler: Kişisel sırların hepsi, başkaları tarafından yararlı bulunabilecek hayat dersleri içermeyebilir. Ne kadar çok sayıda ve derin olurlarsa olsunlar hayal kırıklıkları (ya da beklentilerin boşa çıkması), kişisel sırların ortaya dökülmesi alışkanlığını pek değiştirmediği gibi, *itiraflara* duyulan iştahı da azaltmaz: Ne de olsa –tekrar söylememe izin verin– bireylerin bireysel sorunlarını bireysel olarak tanımlama ve bu sorunlarla bireysel beceri ve kaynaklarını seferber ederek başa çıkma yolları, geriye kalan tek "kamusal meseledir" ve "kamu yararının" tek hedefidir. Ve durum böyle olduğu sürece, aydınlanma ve rehberlik arayışı sürecinde kendi yargılarına ve kişisel çabalarına bel bağlamak üzere eğitilmiş izleyiciler ve dinleyiciler, "kendilerine benzeyen" başkalarının özel hayatlarına, bireysel acıların ancak "baş başa vererek", "safları sıklaştırarak" ve "birlikte hareket ederek" hafifleyeceğine veya iyileştirilebileceğine inandıklarında ileri görüşlü kişilerin ve etkili konuşan hatiplerin hisselerine, nutuklarına ve vaazlarına baktıkları aynı şevk ve umutla bakmayı sürdürürler.

Bağımlılığa dönüşen tutku

Size akıl vermesi ve yol göstermesi için örnekler aramak bağımlılıktır: Ne kadar çok yaparsanız ona o kadar çok ihtiyaç duyar ve peşinde olduğunuz "uyuşturucudan" her mahrum kalışınızda kendinizi daha mutsuz hissedersiniz. Susuzluk/ihtiyaç giderme aracı olarak her tür bağımlılık aslında kendi kendini yıkıma uğratan bir şeydir; ihtiyacı tatmin ihtimalini ortadan kaldırır.

Örnekler ve hazır tarifler, yaşanıp sınanmadıkları sürece çekici kalmayı sürdürürler. Fakat neredeyse tamamı, getirmeyi vaat ettikleri mutlu sona ulaşmadan, sizi yarı yolda bırakır. İçlerinden biri olur da beklendiği gibi çıkarsa, bu sefer de tüketicilerin dünyasındaki olasılıkların sayılı, baştan çıkarıcı hedeflerin ise sınırsız olması nedeniyle, tatmin duygusu kısa ömürlü olur. İyi hayat reçeteleri ile iyi hayat araçlarının bir de "son kullanma tarihleri" bulunur; fakat çoğu, "yeni ve daha gelişmiş" seçeneklerin rekabetine dayanamaz ve o tarihten çok önce bütün albenilerini yitirir ve işe yaramaz hale gelir. Tüketim yarışında bitiş çizgisi her zaman yarışmacıların en hızlısından daha hızlı koşar, fakat piste çıkmak zorunda kalmış koşucuların pek çoğunun kasları ve ciğerleri hızlı koşamayacakları kadar zayıftır. Londra Maratonu gibi yarışlarda izleyiciler kazanan atleti takdir eder ve ona gıpta ile bakarlar, fakat asıl önemli olan yarıştan kopmamak, bir şekilde bitiş çizgisine ulaşmaktır. Londra Maratonu'nun en azından bir bitiş çizgisi vardır, fakat diğer yarışın –sorunlardan arınmış bir hayat vaat eden kaypak, bizden sürekli uzaklaşan hedefe ulaşma çabasının– sonu yoktur: Yarışa başlarım ama sonunu getiremeyebilirim.

Ve yarış böyle devam eder, yarış dışı kalmamak, koşmaya devam etmek hoş bir tatmin duygusu verir – bitiş çizgisini geçmeyi başaracak az sayıda koşucuyu bekleyen bir ödül de yoktur. Hiçbir ödül, diğer ödüllerin cazibesini unutturacak kadar tatminkâr değildir ve henüz (ama henüz) bir kazananı olmadığı için bize çok çekici gelen sayısız başka ödül bulunmaktadır. Tutku, kendi amacı –rakipsiz ve tartışmasız tek amaç– olur. İlk turda bırakılacak ve bir sonrakine varmadan unutulacak diğer bütün amaçların rolü, yarışmacıyı koşturmaktır – tıpkı yarışlarda "tavşan" olarak anılan atletler ya da uzay araçlarındaki yardımcı roketler gibi. Çok bilinen adıyla "tavşan" atletler, genelde, yarışı organize edenlerce parayla tutulan, birkaç tur boyunca var güçleriyle koşarak hızlı bir tempo tutturan ve sonra yarıştan çekilerek arkasındaki atletlerin iyi bir derece yapmasını hedefleyen atletlerdir. Yardımcı roketler ise, uzaya çıkacak aracı gereken hıza ulaş-

tırdıktan sonra gövdeden ayrılıp uzay boşluğuna bırakılan roketlerdir. Hedeflerin rahatça ulaşılamayacak kadar uzak ve eldeki araçların bu hedeflere ulaşmada yetersiz kaldığı bir dünyada en çok dikkat edilmesi gereken şey, araçların büyüklükleri ve yeterlilikleridir. Yarışta kalmak, araçların en önemlisidir, hatta diğer araçlara olan güveni ve talebi canlı tutma aracı olarak bir üst-araçtır [*meta-means*].

Tüketim toplumundaki her bireyin fiilen dahil olduğu bu yarış arketipi, tipik bir satın alma faaliyetidir (bağımlılığa dönüşen ve bu nedenle artık bir tutku olarak algılanmayan seçim yapma tutkusu dışında, tüketim toplumundaki her şey temelde bir seçimdir). Satın almaya devam ettiğimiz sürece yarışta kalırız ve alışveriş mekânlarımız yalnızca mağazalar, süpermarketler veya alışveriş merkezleri, ya da George Ritzer'in deyimiyle "Tüketim Tapınakları" değildir. Satın alma demek önümüzdeki seçenekleri gözden geçirmek, sergilenen malları incelemek, dokunmak, fiyatlarını birbirleriyle ve cebimizdeki parayla ya da kredi kartımızın kalan limitiyle kıyaslamak, seçtiklerimizi alışveriş arabasına atmak, kalanlarını raftaki yerlerine geri koymak demekse, mekânların içinde olduğu kadar dışında da alışveriş yapıyoruzdur; sokakta ve evde, işte çalışırken ve dinlenirken, uyanıkken ve rüya görürken alışveriş yaparız. Yaptığımız her iş, ona verdiğimiz isim ne olursa olsun bir satın alma eylemidir. "Yaşam politikamızın" yazıldığı kodun kaynağı, alışveriş pragmatikleridir.

Satın alma yalnızca yiyecek içecek, ayakkabı, araba ya da mobilyayla sınırlı değildir. Bize mutluluğumuzun kişisel yetkinliğimize bağlı olduğunu ama (Michael Parenti'nin söylediği gibi[1]) birey olarak yetkinliğimizin ise sınırlı oldu-

1. Bkz. Michael Parenti, *Inventing Reality: The Politics of the Mass Media*, New York, St Martin's Press, 1986, s. 65. Parenti'nin sözleriyle, muazzam boyutlara ulaşan ve her yerde karşımıza çıkan reklamların satmaya çalıştıkları şeyden bağımsız olarak, altında yatan ortak mesaj şudur: "İyi ve gerektiği gibi yaşamak için tüketicilerin, şirketleşmiş üreticiler tarafından güdülmeye ihtiyacı vardır." Aslına bakılırsa şirketleşmiş üreticiler de, birey olarak yetersiz kaldığımız mesajını beyinlerimize kazımak için danışmanlar ordusuna, kişisel öneri uzmanlarına ve "kendinizi geliştirin" türü kitapların yazarlarına bel bağlarlar.

ğunu öğreten çifte ders ışığında bakarsak, yeni ve daha iyi örnekler ve hazır hayat reçeteleri peşinde dur durak bilmeden koşmamız da bir tür satın almadır. Yetkin olmamız gereken sayısız alan vardır ve hepsi de "satın alma" içinde olmayı gerektirir. Geçimimizi sağlamak için gerekli becerileri ve müstakbel işverenlerimizi o becerilere sahip olduğumuza ikna edecek araçları satın alırız. Alışveriş listemizde kendimize bir imaj yaratmak için gerekli giysiler ve başkalarını, göründüğümüz gibi olduğumuza inandırma yöntemi; yeni arkadaşlar edinmenin yolu ve artık istemediğimiz eski arkadaşlardan kurtulmanın çaresi; dikkat çekme ama fazla dikkatli gözlerden de uzak kalma yolu; aşktan maksimum tatmin elde etme ama sevdiğimiz insana ya da hayat arkadaşımıza "bağlanmaktan" kaçınma yöntemi; sevdiğimiz insanın aşkını kazanma ve aşkın ömrü dolduğunda ve artık eskisi gibi tat vermediğinde ilişkiyi en az zararla bitirmenin yolu; zor günler için para biriktirmenin çıkarlarımıza en uygun çaresi ve daha kazanmadan para harcamanın en uygun yolu; yapılması gereken işleri daha hızlı yapabilmemizi sağlayacak kaynaklar ve bu sayede boşalacak zamanı değerlendirmek için yapılacak şeyler; en iştah kabartıcı yiyecekler ve bizi, onları yediğimiz için aldığımız kilolardan kurtaracak en etkili diyet; en güçlü müzik setleri ve en güçlü ağrıkesiciler de bulunmaktadır. Bu alışveriş listesinin sonu gelmez. Fakat liste ne kadar uzun olursa olsun, alışverişten vazgeçmek maddeler arasında yoktur: Hedeflerin görünürde sonsuz olduğu dünyamızda en çok ihtiyaç duyulan maharet, işinin ehli ve yorulmak bilmez bir müşterinin sahip olduğu maharettir.

Ne var ki günümüz tüketim düzeni ihtiyaçların –daha yüce, daha müstakil (bazılarına göre, yanlış bir betimleme olsa da, "yapay", "zoraki", "ikincil" olarak tanımlanan) özdeşleşme veya özgüven ihtiyaçlarının bile– karşılanmasıyla ilgilenmiyor artık. Tüketici faaliyetinin *itici gücünün* [*spiritus movens*] somut, ölçülebilir, net olarak ortaya konmuş ihtiyaçlar değil, çok daha değişken, uçucu, ele avuca sığmaz ve kaprisli, "ihtiyaçlar" kadar belli bir göndergesi olmayan, baş-

ka bir gerekçe veya "nedene" ihtiyaç duymaksızın kendi kendini üretebilen ve kendi kendinin itici gücü olabilen *arzu* olduğu bir süredir dile getirilmektedir.

Peş peşe gelen ve her zaman kısa ömürlü olan somutlaşmalara rağmen arzunun değişmeyen tek nesnesi yine kendisidir ve bu nedenle, kullanıp attığı diğer (fiziksel ya da ruhsal) nesneler yığını ne kadar yüksek olursa olsun, hiçbir zaman tatmin olmamaya yazgılıdır.

Ama yine de, daha az esnek ve yavaş hareket eden ihtiyaçlar karşısındaki bariz üstünlüklerine rağmen arzu, tüketicinin satın almaya hazır olma durumu üzerine, tüketim ürünleri sağlayıcılarının makul ya da düpedüz katlanılabilir bulduğundan daha fazla sınırlamalar getirecektir. Her şeyden önce arzuyu uyandırmak, istenen tava getirmek ve doğru istikamete yönlendirmek için zaman, çaba ve hatırı sayılır miktarda mali güç gerekir. Arzu tarafından yönlendirilen tüketicilerin, her seferinde yeniden ve daha yüksek maliyetlerde "yaratılması" gereklidir. Gerçekten de, tüketicilerin yaratılması, tüketim mallarının toplam maliyetinin önemli bir kısmını oluşturur – ve rekabet bu kısmı küçülteceğine daha da büyütür.

Fakat (üreticilerin ve tüketim mallarını alıp satanların avantajına) bugünkü biçimiyle tüketim düzeni, Harvie Ferguson'un işaret ettiği gibi, "arzunun regülasyonu (uyarılması) üzerine değil, ümit dolu fantezilerin serbest bırakılması üzerine kuruludur". Ferguson'a göre arzu kavramı:

> Tüketimi kendini ifade etmeye, zevk ve beğeni kavramlarına bağlar. Birey kendini sahip olduğu şeylerle ifade eder. Fakat ileri kapitalist toplum için bu, oldukça kısıtlayıcı psikolojik bir çerçevedir ve yerini en nihayetinde oldukça farklı bir ruhani "ekonomiye" bırakır. Tüketimin güdüleyici gücü olarak arzunun yerini dilek alır.[1]

1. Harvie Ferguson, *The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity*, London, Routledge, 1996, s. 205.

Tüketim düzeninin tarihi, serbest fantezi uçuşunun önünde birbiri ardına yükselen ve "haz ilkesini", "gerçeklik ilkesi" tarafından belirlenen ölçülere gelene kadar kesip biçen "katı" engellerin birer birer aşılması hikâyesidir. On dokuzuncu yüzyıl ekonomistleri tarafından –esnek olmayan, sınırları net olarak belirlenmiş ve sonlu– "katılığın" ete kemiğe bürünmüş hali olarak görülen "ihtiyaç" bir kenara atıldı ve yerine bir süreliğine arzu kondu; çünkü arzu, dile getirilmeyi bekleyen bir "iç ben"in son derece oynak ve değişken özgünlük hayalleri ile yarı gayrimeşru bir ilişki içindedir ve bu nedenle çok daha "akışkandır" ve genişleyebilir. Tüketici bağımlılığını bugünkü durumuna getirmiş ve piyasanın hızını belirleme işlevini artık yerine getiremez hale gelmiş, dolayısıyla fayda ömrünü çoktan tamamlamış olduğu için, bir kenara atılma sırası arzudadır. Tüketici talebi ile arz arasındaki dengeyi korumak için daha güçlü ve her şeyden önce daha çok yönlü bir uyarana ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı karşılamaya en güçlü aday ise "dilektir": "Gerçeklik ilkesi" gibi koca bir engelden geriye kalan molozu kaldırıp yolu temizleyerek, haz ilkesini özgürlüğüne kavuşturur: Doğasında zaten uçuculuk olan madde, nihayet kabından dışarı çıkmıştır. Ferguson'un sözlerini bir kez daha anımsayacak olursak:

> Arzunun gerçekleşmesi için nispet, kibir, kıskançlık ve kendini onaylama "ihtiyacı" gerekirken, dilek için bir önkoşul yoktur. Satın alma alelade, beklenmedik ve anlıktır. Bir dileğin hem dile getirilmesi hem de gerçekleştirilmesindeki gibi rüyaya benzer bir yanı vardır ve bütün dilekler gibi yapmacıktır ve çocukçadır.[1]

1. Harvie Ferguson, "Watching the world go round: Atrium culture and the psychology of shopping", *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption* içinde, ed. Rob Shields, London: Routledge, 1992, s. 31.

Tüketicinin bedeni

Parçalanmış Hayat'ta tartıştığım gibi, postmodern toplum, üyelerini birer üretici olarak değil, tüketici olarak angaje eder. Bu ayrım, çığır açıcı bir ayrımdır.

Üretim etrafında organize olmuş hayat, normatif kurallarla düzenlenir. Kişinin hayatını sürdürebilmesi ve üretici rolünün gereklerini yerine getirebilmesi için ihtiyaç duyulan şeylerin bir alt sınırı bulunduğu gibi, hayalini kurabileceği, arzu edebileceği ve tutkularının toplum tarafından mahrem olarak kabul göreceğine güvenerek –yani, ayıplanma, kınanma, azarlanma ve müdahale korkusu duymadan– elde etmek için peşine düşebileceği şeylerin de bir üst sınırı vardır. Bu sınırın üstüne çıkan her şey lükstür ve lüks olana arzu duymak günahtır. Dolayısıyla esas olan uyumdur, alt ve üst sınırlar arasında güvenli ve dengeli bir düzen tutturmak – genele ayak uydurmaktır.

Öte yandan, tüketim üzerine kurulan hayat, varlığını normlar olmaksızın sürdürmek durumundadır: Ona yön veren şey artık normatif kurallar değil, baştan çıkarma, sayısı ve şiddeti sürekli artan arzular ve hedefi belirsiz isteklerdir. Başarılı bir hayat sürmek için bakıp örnek alacağınız belli bir "el âlem" grubu yoktur; tüketicilerden oluşan bir toplumda sınırlar belirsiz, hatta sonsuzdur. Amaç bugün lüks sayılan bir şeyi yarın bir ihtiyaca dönüştürmek ve "bugün" ile "yarın" arasındaki mesafeyi en aza indirmek –istemenin içinden beklemeyi çıkarmak– olduğundan, lüks kavramı pek bir şey ifade etmez. Bazı arzuları ihtiyaçlara dönüştürecek ve kalan arzuları "gereksiz ihtiyaçlar" olarak gayrimeşru gösterecek belli bir norm olmadığından, "uyum" standardını belirleyecek bir ölçüt de yoktur. Dolayısıyla esas sorun, kifayet sorunudur – yani önemli olan "her daim hazır olma", karşımıza çıkan fırsatları değerlendirebilme, dikkatimizi çeken yeni, daha önce duyulmamış ve beklenmedik şeylere uygun yeni arzular geliştirme, yerleşik ihtiyaçların yeni duyguları gereksiz kılmasına ya da onları benimseyip deneyimleme kapasitemizi sınırlandırmasına izin vermeme konusudur.

Üretenler toplumu, üyelerinin önüne standart olarak sağlıklı yaşamı koyuyorsa, tüketim toplumu *fitness* [bedensel olarak formda olma] idealini koyar. Bu iki terim –sağlık ve *fitness*– sıklıkla birbirine karıştırılır ve eşanlamlı olarak kullanılır; ne de olsa her ikisi de bedene özen göstermekle, kişinin bedensel olarak ulaşmayı arzu ettiği bir durumla ve beden sahibinin bu arzuya ulaşmak için izlemesi gereken yolla ilgilidir. Bu iki terimi eşanlamlı olarak ele almak doğru değildir – iyi bilindiği üzere bütün *fitness* rejimleri "sağlığa iyi gelmez" ve sağlığa iyi gelen her şey de fit olmanızı garantilemez. Sağlık ve *fitness* iki farklı söyleme aittirler ve çok farklı endişelere hitap ederler.

Üreticiler toplumunun diğer bütün normatif kavramları gibi sağlık da "norm" ile "norm dışı" olan arasındaki sınırı belirler ve gözetir. "Sağlık" insan bedeninin ve ruhunun asli ve arzu edilen –(en azından ilke olarak) aşağı yukarı tam olarak tanımlanabilen ve bir kez tanımlandı mı kesin olarak ölçülebilen– halidir. Toplum tarafından belirlenmiş ve atanmış bir rolün gereklerini yerine getirmemizi sağlayan bedensel ve ruhsal duruma gönderme yapar. "Sağlıklı olmak" pek çok durumda, "istihdam edilebilir" –yani, fabrikada gerektiği gibi çalışabilir, iş gereği çalışanın fiziksel ve ruhsal gücü üzerinde düzenli bir baskı oluşturabilecek "yükleri taşıyabilir"– anlamında kullanılır.

Fitness ise, aksine, hiçbir şekilde "katı" bir kavram değildir; doğası gereği, belli bir duruma indirgenemez ve sınırları herhangi bir kesinlikle belirlenemez. Sıklıkla, "Bugün kendini nasıl hissediyorsun?" sorusunun cevabıymış gibi algılanmasına rağmen, esas sınavını gelecek zaman ifadesiyle verir: "fit olmak" demek, henüz denenmemiş ve öngörülmesi imkânsız duyguları yaşamaya hazır, esnek, "emici" ve uyum yeteneği yüksek bir bedene sahip olmak demektir. Sağlık eğer "ne fazla ne az" türden bir durumsa, *fitness* her daim terazinin "fazla" tarafındadır: Herhangi bir bedensel standarda karşılık gelmez; işaret ettiği şey, bedenin (tercihen sınırsız) genişleme kapasitesidir. *Fitness* demek alışılmamışı, rutin dı-

şını, olağanüstü olanı –ve her şeyden önce yeni ve şaşırtıcı olanı– benimsemeye hazır olmak demektir. Hatta sağlık "norma bağlı kalmak" ise, *fitness* bütün normları yıkarak halihazırda erişilmiş bütün standartları geride bırakmaktır bile denebilir.

Kişiler arası bir norm belirlemek de olacak gibi değildir çünkü *fit olma* durumunun bireysel dereceleri arasında nesnel bir kıyaslama yapmak olası değildir. *Fitness*, sağlıklı yaşamın aksine, öznel bir deneyimdir (burada deneyimden kasıt "hissedilen", "bilfiil yaşanan" deneyimdir – yani dışarıdan gözlemlenebilen, söze dökülebilen ve başkalarına iletilebilen bir durum ya da olay değildir). Bütün öznel durumlar gibi *fit olma* durumu da, kişiler arası kıyasa uygun olmaması bir yana, kişiler arası iletişim için bile dile getirilmesi son derece zor bir deneyimdir. Tatmin ve haz soyut kavramlarla anlaşılamaz duygulardır: Anlaşılmaları için "öznel olarak deneyimlenmeleri" –yaşanmaları– gerekir. Kendi duygularınızın, yanınızdakilerinkiyle aynı derecede derin, heyecan verici veya "zevkli" olup olmadığını anlamanızın bir yolu yoktur. *Fitness*, ulaşıp elde etmeden önce ne olduğunu tam olarak anlayamayacağınız bir idealdir; bununla birlikte, kişinin elinde tam olarak hedefe ulaşıp ulaşmadığını söyleyecek bir araç olmadığı gibi, tersinden şüphelenmesini gerektirecek her türlü neden bulunmaktadır. *Fitness* ideali etrafında organize olan hayat, pek çok çatışmadan galibiyetle çıkacağınızı söyler, fakat nihai zaferle ilgili hiçbir vaatte bulunmaz.

Sağlıklı yaşamdan farklı olarak *fitness* idealinin doğal bir sonu yoktur. Sonu gelmeyecek bir sürecin yalnızca içinde bulunulan aşaması için bazı hedefler konulabilir – fakat önceden belirlenmiş bir hedefi tutturmanın vereceği tatmin duygusu geçicidir. Hayat boyu süren *fitness* arayışında durup dinlenecek bir an bile yoktur ve aradaki tek tük başarı kutlamaları, bir sonraki zorlu etap başlamadan önce verilen kısa bir moladır. *Fitness* ideali peşinde koşanların kesin olarak emin oldukları tek şey, yeterince fit olmadıkları, çalışmaya devam etmeleri gerektiğidir. *Fitness* arayışı sürekli bir kendi-

ni kontrol altında tutma, kendinden hoşnut olmama, kendini çoğu şeyden mahrum bırakma ve bu şekilde sürekli bir kaygı içinde olma sürecidir.

Sınırları (ateş veya tansiyon gibi ölçülebilir) standartlarla çizilmiş ve en büyük silahı "norm" ile "norm dışı" arasındaki net ayrım olan sağlığın, prensipte, giderilmesi olanaksız böyle bir kaygıdan azade olması gerekir. Yine, prensipte, sağlıklı olmak ve sağlıklı kalmak için hangi koşullar altında birinin "sağlığının yerinde" olduğunu veya tedavinin hangi aşamasında hastanın sağlığını yeniden kazandığını anlamak için, artık daha fazla bir şey yapmanın gereksiz olduğunu söyleyebilmek için ne yapılması gerektiği de açık olmalıdır. Evet, prensipte.

Aslına bakılırsa, "akışkan" modernite kalkanı altındaki bütün normların durumu, sağlıklı yaşam normu da dahil, sonsuz ve belirsiz olasılıklar toplumunda ciddi biçimde sarsılmış ve kırılgan bir hale gelmiştir. Dün normal, dolayısıyla tatmin edici olarak kabul edilen bir şey bugün endişe verici, hatta hastalıklı kabul edilebilir ve tedavi edilmeye çalışılabilir. Öncelikle, bedenin daha önce görülmemiş yeni durumları tıbbi girişim için meşru nedenler haline gelir – ve mevcut tıbbi terapiler de oldukları yerde kalmaz. İkinci olarak, bir zamanlar sınırları kesin olarak belirlenmiş "hastalık" kavramı iyice bulanık ve puslu bir hal alır. İstisnai, başı ve sonu belli, bir kereye mahsus bir durum olarak görülmek yerine, sağlığın sürekli bir eşlikçisi, onun "öbür yüzü" ve sürekli bir tehdit unsuru olarak görülmektedir artık: Ona karşı sürekli tetikte olmak, onunla haftanın her günü, günün her saati mücadele etmek ve onu uzakta tutmak gerekir. Sağlıklı yaşam için mücadele, hastalığa karşı sonu gelmeyen bir savaşa dönüşür. Ve son olarak, "sağlıklı yaşam rejiminin" anlamı da değişir. "Sağlıklı yaşam diyeti" kavramları, birbirinin ardına ya da birlikte önerilen diyetlerin sürelerinden daha hızlı değişmektedir. Sağlığa iyi geldiği veya zararsız olduğu düşünülen gıdalar, daha faydası tam görülemeden önce uzun vadede zararlı olarak ilan edilmekte. Belli bir riske karşı geliştiri-

len terapilerin ve önleyici uygulamaların başka yönlerden patojenik olduğu ortaya çıkıyor; *iatrojenik* hastalıkların –yani bir hastalık için uygulanan tedavinin yol açtığı ikincil sorunların– tedavisi için çok daha büyük ölçülerde tıbbi müdahale gerekiyor. Hemen hemen her tedavi yöntemi kendi risklerini de beraberinde getiriyor ve bu risklerin yol açtığı yeni sorunlar için daha çok sayıda tedavi yöntemi ortaya çıkıyor.

Özetle, sağlıklı yaşam hedefi, doğasının aksine, garip bir şekilde *fitness* idealine benzemeye başlar ve sonu gelmez, belli bir doyum noktası olmayan, gidiş yolu bakımından belirsiz ve fazladan kaygı kaynağı bir süreç haline gelir.

Sağlıklı yaşam ideali *fitness* idealine gittikçe daha çok benzerken, *fitness* ideali, sağlıklı yaşam idealinin bir zamanlar özgüven kaynağını oluşturan şeyi, yani sağlıklı yaşam standardının ve bunun doğal sonucu olan tedavi edici etkinin ölçülebilirliğini, genellikle başarısız bir şekilde, taklit etmeye çalışır. Bu çaba, örneğin mevcut pek çok "*fitness* diyeti" arasında pek revaçta olan kilo kontrolü [çılgınlığını] açıklar: Verilen kilolar ve incelen beller, *fitness*'ın –ateş veya tansiyon gibi– gerçek anlamda ölçülebilir ve belli bir kesinliğe kadar tanımlanabilir sözde kazanımlarındandır. Benzerlik, elbette ki bir yanılsamadır: Bunu görmek için, sıfırın altındaki kısmı sonsuza kadar uzayıp giden bir termometre ve düştükçe daha iyiye giden bir beden ısısı düşünmeniz yeterli.

Egemen *fitness* modeline yapılan son düzenlemelerin etkisiyle, (öz bakım da dahil) sağlıklı yaşamı sınırlayan kısıtlamalar ortadan kalkmış ve, Ivan Illich'in de daha geçenlerde işaret ettiği gibi, "sağlık arayışının kendisi birincil patojenik etmen olmuştur". Teşhis yöntemleri bireyi artık hedefi olarak görmüyor: Sayıları gittikçe artan örneklerden anlaşılacağı üzere gerçek hedefi, teşhis konan bireyin içinde bulunduğu halin ardından neyin gelebileceğini tahmin etmek, olasılıkları çoğaltmaktır.

Sağlık, her geçen gün artan bir şekilde, risk optimizasyonu ile bir tutulmakta. Her durumda bu, tüketim toplu-

munun bedensel açıdan fit olmak üzere eğitilmiş sakinlerinin doktorlarından beklediği –ve bulamadıklarında onlara öfke ve düşmanlık duydukları– şeydir. Buna örnek teşkil edecek bir olayda Tübingen'de bir doktor, anne adayı bir hastasına, çocuğunun sakat doğma olasılığının "çok düşük" olduğunu söylediği –yani, istatistikleri vermediği– için suçlu bulunmuştur.[1]

Bir arınma ayini olarak alışveriş

Kendine ulaşılması imkânsız *fitness* hedefleri koyan ve daha çok *fitness*'a benzeyen, sınırları belirsiz bir sağlıklı yaşam ideali peşinde koşan "beden sahibinin" zihnine musallat olan korkuların, kişide, ihtiyat ve dikkat, itidal ve sadelik gibi, tüketim toplumunun mantığına zıt ve hatta potansiyel olarak yıkıcı davranış biçimlerine yol açacağı düşünülebilir. Fakat böyle bir kanı hatalı olacaktır. Kişinin, iç dünyasını saran kötülüklerden kurtulması için olumlu bir yaklaşım ve –içe kapanma ve sessizliğe gömülme değil– hummalı bir şekilde eyleme geçme gereklidir. Tüketim toplumunda girişilen neredeyse her eylem gibi bunun da bedeli ağırdır; sadece tüketim pazarının sağlayabileceği çok sayıda özel donanım ve araç gereç gerektirir. "Bedenim, kuşatma altındaki bir kaledir" yaklaşımı, her şeyden el etek çekmeye, içe kapanmaya ya da "perhize girmeye" yöneltmez; olsa olsa daha fazla tüketmek –ama bu sefer, ticari olarak sağlanan özel "sağlıklı" yiyecekler tüketmek– demektir. Zararlı yan etkileri olduğu anlaşılmadan ve bunun sonucu olarak piyasadan tamamen kaldırılmadan önce, "Yiyerek zayıfla" sloganı ile reklamı yapılan Xenical adlı bir ilaç, kilosuna dikkat edenler arasında oldukça popülerdi. Barry Glassner'in hesaplarına göre yalnızca bir yıl içinde –1987– bedensel esenliklerine düşkün Amerikalılar diyet yiyeceklerine 74 milyar, sağlık kulüpleri-

1. Bkz. Ivan Illich, "L'Obsession de la sante parfaite", *Le Monde diplomatique*, Mart 1999, s. 28.

ne 5 milyar, vitaminlere 2,7 milyar ve egzersiz aletlerine 738 milyon dolar harcamış.[1]

Kısaca, "dükkân dükkân dolaşıp fiyat araştırması yapmak" için yeterince fazla sebep vardır. Satın alma saplantısını tek bir nedene bağlayan bütün indirgemeci açıklamalar, asıl önemli noktayı gözden kaçırabilmektedir. Saplantılı alışveriş davranışını genel olarak postmodern değer devriminin bir dışavurumu olarak açıklayan çalışmalar, alışveriş bağımlılığını, uykudaki materyalist ve hedonist dürtülerin harekete geçişi veya "ticari komplonun" hayatın nihai amacının haz olduğunu söyleyen ve kişiyi bu amaç peşinde koşturan yapay (ve kurnazca kurgulanmış) bir ürünü olarak yorumlama eğilimi, en iyi ihtimalle, gerçeğin yalnızca bir yüzünü yansıtırlar. Gerçeğin diğer ve bu tür açıklamaları bütünleyen yüzü, bağımlılığa dönüşen satın alma saplantısının süreğen, sinir bozucu belirsizliğe ve sancılı, boğucu güvensizlik duygusuna karşı girişilen umutsuz bir mücadele olduğudur.

T.H. Marshall'ın başka bir vesileyle işaret ettiği gibi, kalabalık bir grup aynı anda aynı yöne doğru koşuyorsa iki soru sorulması gerekir: 1. Neyin ardından koşuyorlar? 2. Neyin önünden kaçıyorlar? Tüketiciler –dokunması, görmesi veya koklaması– haz veren nesnelerin, süpermarket raflarında veya mağaza vitrinlerinde sergilenen renkli ve parıltılı nesnelerin vaat ettiği zevklerin veya işinin ehli bir danışmanla geçirilecek bir seansın sonucunda yaşanacağı söylenen daha derin ve çok daha rahatlatıcı duygular peşinde koşuyor olabilirler. Fakat aynı zamanda, adına güvensizlik denen acıdan bir kaçış yolu da arıyor olabilirler. Bir kez olsun hata yapma, ihmal veya işini iyi yapamama korkusu olmadan nefes almak istiyorlardır. Bir kez olsun kendilerinden emin olmak, kendilerine güvenmek ve güvenilir olmak istiyorlardır; alışveriş sırasında buldukları nesnelerin kendileri-

1. Barry Glassner, "Fitness and the postmodern self"ten alıntı, *Journal of Health and Social Behaviour*, 30, 1989.

ne çekici gelen üstünlüğü ise, bu nesnelerin kesinlik vaadini de beraberinde getiriyor olmalarından (ya da bir süreliğine öyleymiş gibi görünmelerinden) kaynaklanıyordur.

Saplantıya/bağımlılığa dönüşmüş alışveriş, aynı zamanda, gecelerimize musallat olan dehşet verici kararsızlık ve güvensizlik cinlerinden arınmak için her gün yaptığımız gündüz ayinleridir de. Gerçekten de *gündelik* bir ayindir alışveriş: Cinlerin her gün yeniden çıkarılması gerekir, zira süpermarket raflarında, üzerinde son kullanma tarihi bulunmayan bir ürün neredeyse yoktur ve dükkânlardan satın alınabilen "kesinlik" çeşitleri, kişiyi alışverişe sürükleyen başlangıçtaki güvensizlik duygusunu tam olarak gideremez. Önemli olan –ve gösterinin devam etmesini sağlayan– şey, cin çıkarma/arınma ayinlerinin olağandışı özelliğidir: Cinleri/kötü ruhları başarıyla kovdukları için değil (ki bunu çok ender olarak başarırlar), bir ayin olarak var olmayı ve uygulanmayı sürdürdükleri için etkili ve tatmin vericidirler. Cin çıkarma sanatı canlı kaldığı sürece kötü ruhlar ölümsüzlük iddialarında ısrar edemezler. Ve bireyselleşmiş tüketiciler dünyasında yapılması gereken her şey, "kendi işini kendin yap" şeklinde olur. Kendi cinini kendin çıkar ayininin gereklerini, alışverişten başka ne daha iyi yerine getirir ki?

Satın alma özgürlüğü – ya da bize öyle geliyor

Günümüz insanları, der, Albert Camus, dünyanın tamamına sahip olamamanın acısını çekerler:

> Küçük tatmin anları dışında tüm gerçeklik, onların gözünde, eksiktir. Eylemleri, başka eylemler biçiminde ortaya çıkar, beklenmedik kılıklarda geri dönerek onları yargılar ve Tantalos'un kana kana içmek için yanıp tutuştuğu sular gibi, hâlâ keşfedilmeden kalmış bir çatlaktan içeri sızıp kaybolurlar.

Bu, hepimizin kendi içimize bakarak öğrendiğimiz bir şeydir: Geriye dönük olarak incelediğimizde, kendi yaşamöykülerimizin, içinde yaşadığımız dünyayla ilgili bize öğrettiği şey budur. Fakat etrafımıza baktığımızda başka bir şey görürüz: Tanıdıklarımız, özellikle de uzaktan tanıdıklarımız –uzaktan gördüklerimiz– söz konusu olduğunda, varoluşları, gerçekte sahip olamayacakları fakat uzaktan bakan için bariz bir bütünlük ve uyum içindeymiş gibi görünür. Elbette ki bu bir görsel yanılgıdır. Aradaki mesafe (yani, sahip olduğumuz bilginin yetersizliği) ayrıntıları bulanıklaştırır ve *Gestalt* sınırlarına giren her şeyi silerek görünmez kılar. Yanılsama olsun olmasın, başkalarının hayatı gözümüze birer sanat eseri gibi görünür. Ve bir kere o gözle baktığımızda kendimiz de aynısını yapmaya çabalarız: "Herkes kendi hayatını birer sanat eserine dönüştürmeye çalışır."[1]

Hayatın kırılgan malzemesinden dökmeye çalıştığımız o sanat eserine "kimlik" diyoruz. Ne zaman kimlikten söz etsek, aklımızın bir köşesinde, silik de olsa hep bir uyum, mantık ve bütünlük imgesi bulunur; bunlar, hayat akışımızda eksikliklerini fena halde hissettiğimiz şeylerdir. Kimlik arayışı, bu akışı durdurmak ya da yavaşlatmak, akışkan olanı katılaştırmak, şekilsiz olana bir şekil verme çabasıdır. Biçimin ince örtüsü altında kaynayan dehşet verici akışkanlığı inkâr etmek, ya da en azından gözden uzak tutmak için çabalarız; iç yüzüne vâkıf olamadığımız ya da kavrayamadığımız görüntülerden gözümüzü kaçırmaya çalışırız. Fakat akışı durdurmak bir yana, yavaşlatmayı bile başaramayan kimlikler, bir volkandan yükselen lavın üzerinde arada bir beliren ama tam soğuyup katılaşacakken tekrar eriyip dağılan kabuk öbeklerine benzerler daha çok. Dolayısıyla yeniden ve yeniden denemek gerekir – ve her deneme, ancak katı ve elle dokunulabilir olan, dolayısıyla kalıcılık vaat eden şeylere tutunarak gerçekleşebilir; bunların birbirlerine uyması ya da

1. Bkz. Albert Camus, *The Rebel*, çev. Anthony Bower, London, Penguin, 1971, s. 226-7. [*Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, Can Yay., İstanbul, 2009.]

aynı bütüne ait olması gerekmediği gibi, bir araya geldiklerinde hep öyle kalacaklarına dair bir işaret olması da gerekmez. Deleuze ve Guattari'nin sözleriyle, "Arzu, doğaları gereği parçalı ve parçalanmış olan eksik nesneler ile kesintisiz akışı durmaksızın bir araya getirir."[1]

Kimlikler yalnızca dışarıdan bakıldığında, o da bir anlığına, sabit ve katı görünürler. Kişinin içsel biyografik yaşantısı çerçevesinde düşünüldüğünde kimliğin sahip olabileceği her tür katılık kırılgan ve dış etkilere açıktır; alttaki akışkanlığını ortaya çıkaran karşıt güçler ve süreç içinde almak üzere olduğu her tür [katı] biçimi parçalarına ayırarak darmadağın eden ters akıntılar nedeniyle belli bir biçimi koruyamazlar.

Deneyimlenmiş, yaşanmış kimliği bir arada tutabilecek yegâne harç fantezi, belki de hayaldir. Yine de, biyografik yaşantının değişime dirençli varlığını düşündüğümüzde, bir arada tutma gücü daha fazla herhangi bir harç –kolay çözülebilir ve silinebilir fanteziden daha fazla yapıştırma gücü olan bir araç– hayallerin yokluğu kadar dehşet verici bir olasılık olurdu. Efrat Tseëlon'un belirttiği gibi moda, bu nedenle, tam da aradığımız şeydir: Fantezilerimizin ne üstünde ne de altında, tam karanndadır. "Fiilen bir şey yapmak ve sonuçlarına katlanmak zorunda kalmadan sınırları keşfetmemizi sağlayacak yollar" sunar. "Peri masallarında," diye hatırlatır Tseëlon, "prensesin gerçek kimliğini açığa çıkarmada anahtar faktör, herkesin rüyalarını süsleyen bir giysi giymektir; periler kraliçesi Külkedisi'ni ne zaman prensesler gibi giydirip baloya göndereceğini çok iyi bilir."[2]

Bütün kimliklerin, ya da çoğunun, içkin oynaklığını ve hareketliliğini göz önüne alırsak, kendi kimlik fantezilerimizi gerçekleştirmemizi sağlayacak soylu yol, kimlikler süpermarketinde raf raf dolaşıp fiyat karşılaştırması yapma kabili-

1. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Oedipus Complex: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, New York, Viking Press, 1977, s. 5.

2. Efrat Tseëlon, "Fashion, fantasy and horror", *Arena*, 12, 1998, s. 117.

yetimiz, tüketicinin kendi gerçek veya sonradan benimsediği kimliğini seçme ve bu kimliğe dilediği kadar uzun süre sahip çıkma özgürlüğünün derecesidir. Bu kabiliyete sahip olan biri, istediği zaman kendine bir kimlik edinme veya vazgeçme özgürlüğüne sahiptir. Ya da bize öyle geliyordur.

Tüketim toplumunda, tüketici bağımlılığında –yani, alışverişe olan *evrensel* bağımlılıkta– pay sahibi olmak her türlü *bireysel* özgürlüğün, her şeyden önce farklı olma, "bir kimliğe sahip olma" durumunun *olmazsa olmaz* koşuludur. Rahatsız edici olduğu kadar samimi görünen (fakat bir yandan da oynanan oyunu ve kurallarını bilen sofistike tüketiciye göz kırpan) bir TV reklamında kalabalık bir grup kadın görürüz. Hepsinin de saçları değişik renk ve modeldedir ve görüntünün altındaki bantta şöyle yazar: "Hepsi benzersiz; hepsi birbirinden farklı; hepsi de X'i tercih ediyor" (burada X, reklamı yapılan saç kreminin markası). Kişisel farklılıkları yaratan araç, seri olarak üretilmiş bir araçtır. Kimlik –"biricik ve "kişisel" kimlik– herkesin ancak ve ancak satın aldığı ve alışveriş yoluyla edinebildiği bir malzeme üzerine işlenebilir. Bağımsızlık, teslim olarak kazanılır. *Elizabeth* filminde, İngiltere kraliçesi "kişiliğini değiştirmeye", "babasının kızı" olmaya ve saray ahalisini emirlerine saygı göstermeleri için zorlamaya karar verir ve bunu saç stilini değiştirerek, yüzünü kalın bir tabaka boyayla boyayarak ve başını mücevherlerle donatarak yapar.

Tüketicilerin tercihlerinde rol oynayan özgürlüğün, bilhassa tüketicinin öz kimliğini, seri olarak üretilmiş ticari ürünlerle kurma özgürlüğünün gerçek mi yoksa varsayımsal bir özgürlük mü olduğu sorusu, can sıkıcı derecede tartışmalı bir konudur. Bu tür bir özgürlük, pazar arzlı gereçler ve malzemeler olmaksızın var olamaz. Öyle bile olsa, mutlu alıcıların fantezi ve yeni şeyler deneme sınırları ne kadar geniştir?

Bağımlılıkları yalnızca satın almayla sınırlı değildir. Kitle iletişim araçlarının, ister kolektif ister bireysel, popüler imgeler üzerindeki muazzam gücünü hatırlayalım örneğin. Her yerde karşımıza çıkan ekranlardaki güçlü, "gerçeğinden daha gerçek" imgeler, "yaşanmış" gerçekliği daha katlanılır hale ge-

tirme dürtüsünün olduğu kadar, neyin gerçek neyin gerçekdışı olduğunun da standardını belirler. Arzu ettiğimiz hayat, "televizyon ekranlarında gördüğümüz" hayattır. Ekrandaki hayat, bizzat yaşadığımız hayatı küçük, önemsiz ve sıkıcı gösterir: Gerçek değilmiş gibi görünen, yaşadığımız hayattır ve kendi sırası geldiğinde ekranlara yakışan imgelere dökülerek yeniden biçimlendirilmediği sürece de öyle kalacaktır. (Kişinin kendi hayatını gerçek kılabilmesi için önce onu her an silinmeye hazır, eski kayıtların üzerine kolaylıkla yenilerinin kaydedilebileceği bir malzeme üzerine –videokaset– "kaydetmesi" gereklidir.) Christopher Lasch'ın söylediği gibi: "Modern hayat elektronik imgeler tarafından öyle bir şekilde aktarılıyor ki başkalarıyla ilişkilerimizde, karşımızdakinin eylemleri –ve bizim kendi eylemlerimiz– kaydediliyor ve uzakta, görünmeyen izleyicilere naklen yayınlanıyor veya daha sonra ayrıntılı olarak incelenmek üzere depolanıyormuş gibi düşünmekten ve buna göre hareket etmekten kendimizi alamıyoruz."[1]

Daha geç tarihli bir kitabında[2] Lasch, okurlarına, "kimlik kavramının bir zamanlar hem kişiler hem de nesneler için kullanıldığını; bunların, modern toplum içindeki katılıklarını, kesinliklerini ve sürekliliklerini yitirdiklerini" hatırlatır. Lasch, üstü kapalı olarak, "katı olan her şeyin eridiği" evrende başı nesnelerin çektiğine işaret eder; ve nesneler, kimliklerin içine hapsolduğu sembolik kapanlar ve kimlik edinme aracı olduklarından, çok geçmeden nesneleri kişiler takip etmiştir. Emma Rothschild'in otomobil endüstrisi üzerine yaptığı ünlü çalışmasına atfen şöyle der Lasch:

> Alfred Sloan'ın pazarlama alanına getirdiği –her yıl yenilenen modeller, bir ürünün sürekli güncellenmesi, ürünün toplumsal statüyle özdeşleştirilmesi, sınırsız değişim iştahının bilinçli olarak pompalanması gibi– yenilikler, Henry

1. Christopher Lasch, *The Culture of Narcissim*, New York, W. W. Norton and Co., 1979, s. 97.

2. Christopher Lasch, *The Minimal Self*, London, Pan Books, 1985, s. 32, 29, 34.

Ford'un üretim alanına getirdiği yeniliklere gerekli karşılığın verilmesidir. Her ikisi de girişimciliği ve bağımsız düşünceyi yolundan çevirmeye ve kişinin, bireysel zevkler konularında bile kendi kararlarından şüphe duymasını sağlamaya yönelmiştir. Kişinin, kimsenin yönlendirmesi olmadan edindiği tercihler güncel beğeninin gerisinde kalabildiği için, onların da düzenli olarak güncellenmesi gereklidir.

Alfred Sloan, daha sonra evrensel bir trend haline gelecek hareketin öncüsüydü. Günümüzde ve genel olarak, hem kullanım hem alım satım değeri olan malların üretiminde "dayanıklı malların" yerini "çok kısa sürede kullanılamaz olacak şekilde tasarlanmış tek kullanımlık mallar" almaktadır. Jeremy Seabrook, bu değişimin sonuçlarıyla ilgili şunları söylüyor:

> Kapitalizmin malları insanlara teslim etmesinden çok insanların mallara teslim edilmesi söz konusudur; yani, insanların kişilik özellikleri ve hassasiyetleri öyle bir şekilde yeniden işlenmiş ve yeniden üretilmiştir ki satılmaları bile hayatlarımıza bir şekil ve anlam vermeye yeten ticaret malları, yaşantılar ve duygularla uyumlu hale gelmiştir.[1]

Zorunlu olarak dengesiz olan kimliklerin hammaddesinin kasıtlı olarak dengesiz bırakılan şeylerin olduğu bir dünyada kişinin sürekli bir teyakkuz durumunda olması gereklidir; fakat bunun da ötesinde kişi, "dışarıdaki" dünyanın değişen düzenine hızla ayak uydurabilmek için, sahip olduğu esnekliği ve uyum hızını koruyup kollamak durumundadır. Thomas Mathiesen'in işaret ettiği gibi, Bentham ve Foucault' nun etkili Panoptikon metaforu, iktidarın şu anki işleyişini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Panoptikon tarzından, diye belirtir Mathiesen, *Sinoptikon* tarzı bir dünyaya geçtik: Roller değişti ve artık çoğunluk azınlığı gözlüyor.[2] Gözaltı-

1. Jeremy Seabrook, *The Leisure Society*, Oxford, Blackwell, 1988, s. 183.

2. Thomas Mathiesen, "The viewer society: Michel Foucault's "Panopticon" revisited", *Theoretical Criminology*, 1/2, 1997, s. 215-34.

nın yerini, disiplin sağlayıcı işlevi aynen koruyan seyirlik gösteriler aldı. İnsanlar, bugünlerde, zorlama ve baskıyla değil ikna ve baştan çıkarma yoluyla standartlara riayet ettiriliyor gibi (buradaki riayetin, son derece esnek standartlara karşı, değişen durumlara olağanüstü bir şekilde adapte olabilen, yumuşak bir boyun eğme olduğunu eklememe izin verin). Ve bu boyun eğme, dışarıdan gelen zorlayıcı bir güç nedeniyle gerçekleşiyor gibi görünmekten çok, özgür iradenin bir tezahürüymüş gibi görünüyor.

Bu gerçeklerin tekrar tekrar dile getirilmesi gerekiyor, zira "romantik benlik kavramının" ölüsü, dışarıdan görülen yapay kabuğun altında, derinlerde gizli bir özün bulunduğu umuduyla, Paul Atkinson ile David Silverman'ın yerinde bir benzetmeyle (öznenin kişisel, mahrem özünü ortaya çıkarmak için, yaygın olarak, yüz yüze görüşmelere dayanan) "birebir görüşme toplumu" dediği toplum ve (kişisel özün öznel gerçekliğine, içsel gerçekliğin dışavurum anlarının yakalanmasını ümit ederek, kişisel anlatıları önce teşvik ederek sonra bu anlatıları parçalarına ayırıp inceleyerek ulaşmaya çalışan) güncel toplumsal araştırmaların büyük bir kısmının ortak çabasıyla yapay olarak yeniden canlandırılmaya çalışılıyor. Atkinson ve Silverman bu çabaya şu sözlerle karşı çıkıyor:

> Sosyal bilimlerde benlikleri, anlatıları derleyerek ortaya çıkarmayız; kendiliği [*selfhood*], biyografik anlatı aracılığıyla kurarız...
>
> Dile getirme arzusu ve arzunun dile getirilişi, mümkün olup olmadığının tartışmaya açık olduğu durumlarda bile, özgünlüğün dışarıdan nasıl görüneceğini belirler.[1]

Söz konusu olasılık, gerçekten de tartışmaya oldukça açıktır. Çeşitli çalışmalar göstermiştir ki kişisel anlatılar, kamusal medya tarafından "öznel gerçekleri temsil etmek" üzere tasarlanmış kamusal söylemin provalarından başka bir

1. Paul Atkinson ve David Silverman, "Kundera's *Immortality*: the interview society and the invention of the self", *Qualitative Inquiry*, 3, 1997, s. 304-25.

şey değildir. Fakat özgün olduğu iddia edilen benliğin aslında özgün olmayışı, samimiyet gösterileri ile tamamen örtbas edilir – ki ayrıntılı bireysel görüşmeler ve kamusal iç döküş ayinleri, bu gösterilere önemli örneklerdir. Görünüşe göre gösterilerin amacı kişinin içinde, dışarıya çıkmak için kıvranan "iç benliklerin" baskısını hafifletmektir; fakat aslında "duygusal eğitimin" tüketim toplumu versiyonunun araçlarıdır: Duyguların bulunduğu durumların ve bunların ifadelerini oluşturan ipleri (ki "tepeden tırnağa kişisel kimlikler" bu iplerle dokunmaktadır), üzerlerine "toplum tarafından onaylanmıştır" damgasını vurarak sergilerler.

Harvie Ferguson'un, o eşsiz tarzıyla belirttiği gibi:

> Postmodern dünyada bütün ayrımlar akışkanlaşır, sınırlar ortadan kalkar ve her şey tam zıddıymış gibi de görülebilir; her şeyin aslında farklı olabilecekmiş gibi göründüğü fakat hiçbir şeyin temelde veya köklü bir şekilde farklı olmadığı ironisi temel duygu halini alır.

Böyle bir dünyada kimlikle ilgili endişeler tamamen yeni bir görünüm kazanır:

> "İroni çağı" geçmiş, yerini, dış görünüşün tek gerçeklik olarak adeta kutsandığı bir "güzellik çağı" almıştır.
>
> Modernite, bu şekilde, "özgün" kendilik döneminden "ironik" kendilik dönemine, oradan da "ilişkisel [*associative*]" kendilik –yani, "içteki" ruh ile "dıştaki" toplumsal ilişki formu arasındaki bağın sürekli aralıksız "çözülmesi"– olarak adlandırılabilecek bireysellik türüne doğru hareket halindedir... Bu yüzden kimlikler sürekli bir salınım hareketi içindedirler.[1]

1. Harvie Ferguson, "Glamour and the end of irony", *The Hedgehog Review*, Sonbahar 1999, s. 10-16.

Kültürel analistlerin mikroskobu altında incelendiğinde günümüzdeki durum böyle görünmektedir. Kamusal olarak üretilmiş yapaylık [*inauthenticity*] doğru olabilir; gerçekliğini destekleyen argümanların sayıca çokluğu da bunu göstermektedir. Fakat "samimiyet gösterilerinin" etkisini belirleyen faktör, bu resmin doğru olup olmaması değildir. Önemli olan sonradan uydurulmuş, yeniden ve yeniden kimlik inşa etme ihtiyacının nasıl bir his olduğu ve "içeriden" nasıl algılandığı, nasıl "deneyimlendiğidir". Analistin gözünde ister özgün olsun ister özgün olduğu varsayılsın gevşek, "ilişkisel" kimlik durumu, "dükkân dükkân dolaşıp fiyat araştırması yapma" fırsatı, kişinin kendi "gerçek kimliğini" seçmesi veya ondan vazgeçebilmesi, her daim "hareket halinde" olma günümüz tüketim toplumunda özgürlüğün bir göstergesi olmuştur. Tüketici tercihi artık başlı başına bir değerdir; seçme eylemi, neyin seçildiğinden daha önemlidir ve her bir eylem, sunulan seçeneklere bağlı olarak övgüler almakta veya sansürlenmekte, sonuçtan memnun kalınmakta veya pişman olunmaktadır.

Bununla birlikte, seçenek yelpazesi son derece geniş ve olası yeni deneyimlerin sayısı neredeyse sonsuz olsa da (ya da bu yüzden) seçim, hem bir lütuf hem de bir lanettir. Seçim yapan kişinin hayatı risklerle doludur: Kararsızlık, aslında oldukça lezzetli olan özgür seçim çorbasında yüzen mide bulandırıcı bir sinek olarak kalmaya mahkûmdur. Ek olarak (ki önemli bir ek olarak), alışveriş bağımlısı birinin mutluluğu ile sefaleti arasındaki denge, vitrindeki seçeneklerin bolluğundan daha farklı unsurlara bağlıdır. Seçeneklerin hepsi de gerçekçi seçenekler değildir; gerçekçi seçeneklerin boyutu, seçime sunulan parça sayısının değil, seçimi yapan kişiye tahsis edilmiş kaynakların hacminin bir fonksiyonudur.

Bol miktarda kaynak olduğunda kişi, doğru ya da yanlış, "şeylerin" "üzerinde" ya da "ilerisinde" olma, hızlı hareket eden hedeflerden geri kalmama ümidini her daim canlı tutabilir; dolayısıyla kişi, risk ve güvensizlik durumlarını önemsemeyebilir ve seçenek bolluğunun, belirsizlik içinde yaşamanın rahatsızlığını, debelenmenin nerede ve ne zaman son

bulacağından ya da bir sonun olup olmadığından hiçbir zaman emin olamamanın huzursuzluğunu kat kat telafi edeceğini düşünebilir. Asıl zevkli olan, koşunun kendisidir; ne kadar yorucu olursa olsun koşu yolu, bitiş çizgisinden daha eğlencelidir. Bu, "Göle giden yol gölden daha güzeldir," deyişinin tam karşılığıdır. Hedefe varış, yani seçecek bir şeyin kalmadığı yer, çok daha sıkıcı ve yarınki seçeneklerin bugünküleri geçersiz kılmasından daha korkutucudur. Asıl arzu edilen şey arzunun tatmininden çok, kendisidir.

Zaman geçtikçe koşu arzusunun, kas gücüyle beraber azalacağı –kaynakların hacmi azaldıkça risk ve macera aşkının da köreleceği ve geriye seçilecek bir şey kalmayacağı– düşünülebilir. Böyle bir beklenti boşa çıkmaya mahkûmdur, çünkü çok fazla sayıda ve çeşitte koşucu vardır, fakat pist herkese yetecek kadar büyüktür. Jeremy Seabrook'un işaret ettiği gibi:

> Yoksullar zenginlerinkinden farklı bir kültürde yaşamazlar. Parası olanların menfaatine göre kurgulanmış bir dünyada var olmak durumundadırlar. Ve yoksullukları, ekonomik durgunluk ve küçülme yüzünden olduğu kadar, büyüme yüzünden de derinleşir.[1]

Alışveriş/seyretme bağımlılarından oluşan *sinoptik* bir toplumda yoksullar bakışlarını kaçıramaz; bakacakları başka bir yer yoktur. Ekrandaki özgürlük ne kadar büyük, mağaza vitrinlerinden bize el sallayan güzellikler ne kadar baştan çıkarıcı olursa, yoksullaştırılmış gerçeklik duygusu o kadar derin, seçme hazzını, bir anlığına da olsa tatma arzusu o kadar baş döndürücü olur. Zenginin seçenekleri ne kadar çoksa, seçeneksiz kalan bir dünya diğerleri için o kadar çekilmez olur.

1. Jeremy Seabrook, *The Racefor Riches: The Human Costs of Wealth*, Basingstoke, Marshall Pickering, 1988, s. 168-9.

[Birlikteyken ayaktaydık] Bölündük, alışverişteyiz

Bir paradoks gibi görünse de, alışveriş bağımlıları toplumunun değerler basamağının en tepesine yükselttiği –ve her şeyden önce, tüketici tercihinin bolluğu ve hayatımızla ilgili aldığımız herhangi bir kararı satın alma tercihiymiş gibi ele alma şeklinde çevirebileceğimiz– tür bir özgürlük, kenarda durup gönülsüz bir şekilde olanları izleyenlerin üzerinde hedefindeki kişilerden çok daha fazla yıkıcı etki yaratır. Bol miktardaki kaynaklara erişim sıkıntısı çekmeyen seçkinlerin, bu seçme sanatı ustalarının yaşam biçimi, elektronik işlem [*processing*] süreci içinde büyük bir değişim içine girmiştir. Elektronik Sinoptikon kanalları ve gittikçe küçülen kaynakların filtresinden geçen ve bir karikatüre veya korkunç bir mutanta dönüşen bu yaşam biçimi, toplumsal hiyerarşinin alt basamaklarına doğru inmektedir.

Hayatın bütününü bitmek bilmeyen bir alışveriş çılgınlığı gibi ele alma özgürlüğü, dünyayı, tüketim mallarıyla tıka basa dolu bir depo olarak tasarlamak demektir. Baştan çıkarıcı tekliflerin bolluğu karşısında herhangi bir tüketim malının haz potansiyeli hızla tükenmeye yazgılıdır. İşini bilen, *kaynaklarını iyi değerlendiren* tüketicilerin şansına, bu özellikleri onları metalaşmanın bu tür tatsız sonuçlarına karşı korumaktadır. [Bu tüketiciler] arzu ettikleri şeyleri elde edebildikleri kadar kolayca istemedikleri eşyalarını elden çıkarabilmektedir. Hızlı yaşlanmaya olduğu kadar arzuların doğasında bulunan kolay eskime ve verdikleri tatminin geçiciliğine karşı da sigortalıdırlar.

Kaynakları iyi değerlendirmek demek, seçeneklerin arasında istenileni seçme özgürlüğü demek olduğu kadar –belki de ondan daha önemlisi– yanlış seçimlerin sonuçlarından muaf olmak, böylece seçimlerden oluşan hayatın en tatsız yanlarından uzak durmak demektir. Örneğin, "plastik seks", "yekvücut aşk" ve "saf ilişkiler" –yani, insan birlikteliğinin metalaştırılmasının veya ticarileştirilmesinin görünümleri–

Anthony Giddens tarafından, kurtuluşun araçları ve onun ardından gelecek yeni mutluluğun –bireysel özerkliğin ve seçme özgürlüğünün yeni, eşi benzeri görülmedik ölçüsünün– garantisi olarak tanımlanmaktadır. Zengin ve güçlü seçkinler için bu durumun gerçekten doğru, ama tek doğru, olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Onların durumunda bile, yalnızca ilişkilerin daha güçlü ve kaynaklarını daha iyi kullanabilen üyelerine odaklanan biri, Giddens'ın savını gönülden destekleyebilir. Bu üyeler arasında, zorunlu olarak, arzularının peşinde özgürce koşabilmeleri için ihtiyaçları olan kaynaklardan yoksun zayıflar da vardır (ilişkilerin istemsiz ama uzun vadeli sonuçları olan ve sona eren evliliklere kendi özgürlüklerinin ilanı gözüyle bakma durumunda olmayan çocukları saymak bile gereksizdir). Kimlik değiştirme kişiye özel bir durum olabilir fakat her zaman için bazı bağların koparılması ve belli bazı zorunlulukların inkârını içermektedir; özgürce seçme hakkı tanınması bir yana, değişimin muhatabı olanların fikri sorulmaz bile.

Bununla beraber, "saf ilişkilerin" bu tür "ikincil etkileri" göz önüne alınsa bile, zengin ve iktidar sahibi kesim söz konusu olduğunda artık gelenek halini almış boşanma anlaşmalarının ve çocuklar için konan finansal hükümlerin, "ikinci bir emre kadar" türden ilişkilerde çok yaygın olan güvensizlik duygusunu hafifletmeye yönelik olduğu ve güvensizliğin tamamen giderilemediği durumlarda ise bunun, "zararın azaltılması" ve kişiyi "geçmişte" işlediği günahlar ya da yaptığı hatalar için sonsuza dek pişmanlıktan kurtarmanın karşılığında ödenen makul bir bedel olacağı savunulabilir. Fakat neredeyse hiç şüphe yoktur ki (kırılgan evlilik sözleşmeleri ve birliğin "karşılıklı tatmin" dışındaki her türlü işlevinden "arındırılmış olması" dahil) bu yeni tarz ilişki biçimi daha çok sefalet, üzüntü ve acıya neden olmakta ve gittikçe artan sayıda dağılmış, sevgisiz ve ümitsiz hayatlar üretmektedir.

Özetlemek gerekirse, "dükkân dükkân dolaşıp fiyat araştırması yapma" türü bir hayatın karakteristik özelliği olan kimlik esnekliği ve taşınabilirliği, *kurtuluş* vasıtaları ola-

rak, *özgürlüklerin yeniden paylaşımı* enstrümanları kadar işlevsel değildir. Dolayısıyla kimliğin bu özellikleri hem bir nimet hem de lanettir – hem çok çekici ve arzu uyandırıcı hem de itici ve korku vericidir, birbirine taban tabana zıt duygular uyandırırlar. Tutarsız ve yarı nevrotik tepkilere neden olabilen çelişik değerlerdir. Sorbonne'dan düşünür Yves Michaud'nun ifadesiyle, "Fırsatların aşırı çoğalmasıyla yıkım, dağılma ve parçalanma tehditleri de artmıştır."[1] Kendine bir kimlik kurma görevinin yıkıcı yan etkileri de bulunmaktadır. Çatışmaların odak noktası haline gelir ve birbiriyle uyuşması imkânsız dürtüleri tetikler. Herkes tarafından paylaşılan bu görev, her bir birey tarafından, kesin çizgilerle ayrılmış koşullar altında gerçekleştirilmek zorunda olduğundan, insanlık durumlarını böler ve birlik ve dayanışma üretmeye yönelik bir insanlık durumundan çok, acımasız bir rekabeti körükler.

1. Yves Michaud, "Des Identités flexibles", *Le Monde*, 24 Ekim 1997.

3

Zaman/Mekân

Güney Afrika'da yaşayan İngiltere doğumlu mimar George Hazeldon'ın bir rüyası var: Karanlık köşelerden irin gibi akan, tekinsiz sokaklardan sürünerek çıkan ve kimsenin girmeye cesaret edemediği mahallelerden sıçrayıp gelen uğursuz yabancılarla dolu şehirlere benzemeyen, yeni bir şehir. Hazeldon'ın rüyasındaki şehir kalın duvarlar, kuleler, hendekler ve açılır kapanır köprü-kapılar *ardına sığınarak* dış dünyanın tehditlerinden ve tehlikelerinden yalıtılmış Ortaçağ kasabalarının günümüze uyarlanmış, ileri teknoloji ürünü bir versiyonu gibidir. Birlik ve beraberliklerini sıkı kontrol ve gözetim altında tutmak isteyen bireyler için biçilmiş kaftan bir şehir. Mont-Saint-Michel'i[1] akla getiren, aynı anda hem bir manastır hem de ulaşılmaz, sıkı korunan bir kale olabilen bir şehir.

Hazeldon'ın orijinal planlarına bakan birinin de hemfikir olacağı üzere, "manastır" kısmı teknik ressamlar tarafından, Rabelais'nin ahiret işlerine dalmış, kendini Tanrı yoluna kurban etmeye hazır, sofu, ağzından dua eksik olmayan ve oruç tutan çileciler için bir sığınak olmaktan çok mutluluğun

1. Fransa'nın Normandiya bölgesinde bulunan bir yarımada üzerinde, etrafı surlarla çevrili ünlü katedral. Coğrafi nedenlerle ulaşımın çok zor olmasının yanı sıra, gidiş yolu üzerinde bulunan kumlar bir nevi bataklık gibi hareket etmektedir. Bu nedenle burası *hem bir ibadet merkezi hem de olağanüstü korunaklı bir kale* durumundadır. (Ç.N.)

tek ve kesin emir olduğu zorunlu neşe ve eğlence şehri Thélème'ine[1] benzetilerek çizilmiştir. "Kale" kısmı ise tamamen kendine özgüdür. Hazeldon'ın Cape Town yakınlarında 500 dönümlük boş bir arazi üzerine sıfırdan inşa edeceği Heritage Park, çevresindeki yüksek gerilim verilmiş tel örgüleriyle, erişim yollarındaki elektronik gözetim sistemleriyle, yol boyu uzanan bariyerleriyle ve ağır silahlarla donatılmış güvenlik görevlileriyle diğer yerleşim yerlerinden ayrılmaktadır.

Paranız çıkışır da kendinize Heritage Park'tan bir ev alabilirseniz hayatınızın geri kalanını, muhitinizin nizamiye kapılarının hemen ötesinde başlayan çalkantılı, düşmanca ve korku dolu vahşi dünyanın tehdit ve tehlikelerinden uzak geçirebilirsiniz. Bu seçkin hayatın tam anlamıyla tatmin edici bir hayat olması için gereken her şey sağlanacaktır: Heritage Park'ın kendi dükkânları, kiliseleri, tiyatroları, restoranları, tiyatroları, panayırları, ormanları, koca bir parkı, somonbalığı dolu gölleri, oyun parkları, koşu parkurları, spor sahaları ve tenis kortları –ve bu seçkin hayatın ileride ihtiyaç duyabileceği her tür yeniliği gerçekleştirmeye yetecek boş alanları– olacaktır. Heritage Park'ın halihazırda yaşadığımız yerler karşısındaki üstünlükleri söz konusu olduğunda Hazeldon, içinden geçenleri şöyle ifade ediyor:

> Günümüzde en önemli sorun güvenliktir. Hoşunuza gitse de gitmese de durum budur... Çocukluğumun geçtiği Londra'dayken, bir cemaat içinde yaşardık. Yanlış bir şey yapamazdınız, çünkü herkes sizi tanırdı ve haberi hemen annenize ve babanıza uçururlardı. O ortamı, endişe içinde yaşamak zorunda olmayan mahalle ortamını burada yeniden kurmak istiyoruz.[2]

1. Rabelais'nin *Gargantua* adlı eserinde tasvir ettiği ütopik bir manastırdır. Manastırda kadınlar ve erkekler bir arada yaşayabildiği gibi evlenebilirler, zengin olabilirler ve manastıra istedikleri gibi gidip gelebilirler. Kapısında, "İstediğini yap" anlamında bir kitabe vardır. (Ç.N.)

2. Bkz. Chris McGreal, "Fortress town to rise on Cape of low hopes", *The Guardian*, 22 Ocak 1999.

Asıl önemli nokta bu: Heritage Park'ta bir ev fiyatına güvenli bir *cemaate* giriş biletinizi de alacaksınız. "Cemaat", eskinin "iyi toplum" ütopyalarından günümüze kalan son yadigârdır; şimdikinden daha iyi birlikte yaşam kurallarına daha iyi uyan daha iyi komşularla paylaştığımız daha iyi bir yaşam hayalinden geriye kalanları temsil eder. Çünkü büyük uyum ütopyası, gerçekçi bakacak olursak, komşuluğa kadar daralmış durumda. "Cemaatin" iyi bir satış noktası olmasına şaşmamak gerek. Ne de George Hazeldon'ın dağıttığı broşürlerdeki cemaatin, vazgeçilemez bir şey olmasına rağmen başka şehirlerdeki restoranlarda ve koşu parkurlarında eksik kalan bir şey olarak vurgulanmasına.

Bununla birlikte, bu cemaatçi birliğin ifade ettiği anlama dikkat ediniz. Hazeldon'ın Londra'da geçen çocukluk yıllarından hatırladığı ve Güney Afrika'nın bakir topraklarında yeniden kurmak istediği cemaat, her şeyden önce, sıkı bir şekilde gözetim altında tutulan, başkalarının hoşuna gitmeyebilecek işler yaptıkları için sevilmeyenlerin derhal cezalandırıldığı ve hizaya getirildiği –diğer yandan aylakların, boşta gezenlerin ve "buraya ait olmayan" davetsiz misafirlerin ya hiç içeri sokulmadığı ya da derhal derdest edilip gerisingeri gönderildiği– bir cemaattir. Özlemle anılan geçmiş ile onun güncellenmiş kopyası arasındaki tek fark, Hazeldon'ın çocukluk anılarındaki cemaatin kendi gözleri, dilleri ve elleriyle kendiliğinden, pek üzerinde düşünmeden başardıklarının, Heritage Park'ta, gizli güvenlik kameraları ve giriş kapılarında kimlik kontrolü yapacak ve sokaklarda tebdil-i kıyafet (ya da gerekirse üniformayla) devriye gezecek onlarca silahlı güvenlik görevlisiyle yapılmaya çalışılacak olmasıdır.

Avustralya Victoria Adli Akıl Sağlığı Enstitüsü'nden bir grup psikiyatrist geçenlerde yayımladıkları bir raporla kamuoyunu, "gittikçe artan sayıda kişinin takipçi sapıklar tarafından takip ve taciz edildiklerinden şikâyet etmeye başladığı ve başkalarının güven duygularını ve parasını sonuna kadar kullandıkları" konusunda uyarmışlardır – ki raporun ya-

zarlarına göre bu para "gerçek kurbanlar için harcanmalıdır"[1]. İnceleme altına alınan bu "sahte kurbanların" bazılarının "akıl sağlıklarının ağır derecede bozuk olduğu", "herkesin kendilerine karşı komplo kurduğu ve takip edildikleri" sanrısı içinde oldukları teşhis edilmiştir.

Psikiyatristlerin vardıkları bu sonucu, komplo kurbanı olduğumuz inancının hiç de yeni bir şey olmadığı şeklinde okuyabiliriz; dünyanın dört bir yanındaki pek çok "ayrıcalıklı" kişinin çok eskiden beri bu şekilde acı çektiği bilinen bir gerçektir. Kendi mutsuzluklarını, gurur kırıcı başarısızlıklarını ve hayal kırıklıklarını suçu başkalarının kötü niyetli hareketlerine ve düşmanca komplolarına atarak akılcı bahaneler bulmaya hevesli insanlar bakımından hiçbir zaman ve hiçbir yerde sıkıntı çekilmemiştir. Gerçekten yeni olan şey, günümüzde şeytanı, iblisi, umacıları, gulyabanileri, kem gözleri, kötü cinleri, cadıları ve yataklarımızın altındaki bütün kötü ruhları temsilen günahlarımızı yüklenen *tacizciler* (ve onlarla birlikte diğer bütün işsiz güçsüz takımı ve ne idüğü belirsizler, yani bulundukları yere ait olmayan, gelip geçici kişiler). "Sahte kurbanlar" "kamusal güveni sonuna kadar kullanabiliyorlarsa", bunun nedeni "tacizci" sözcüğünün, çağdaşlarımızın başına musallat olan çevresel korkuları tanımlayan genel ve popüler bir tanım haline gelmesindendir; böylece her yeri tacizcilerin sarmış olması inanılır hale gelmiş, bir tacizci tarafından takip edilme korkusu pek çok kişinin ortak korkusu olmuştur. Ve eğer bir tacizci tarafından takip edildikleri *yanlış* fikrine saplanan insanlar "kamu parasını sonuna kadar kullanabiliyorsa", bunun bir nedeni, her yıl gittikçe artan miktarda kamu parasının bu iş için, yani tacizcilerin, işsiz güçsüzlerin ve o modern korkunun güncellenmiş diğer formlarının –yani, toplumun aşağı kesimlerinde yer alan ve yalnızca "doğru" kişilerin girebildiği yerlere izansızca giren ya da dalan, yersiz yurtsuz *mobile vulgus*'un– izi-

1. Bkz. Sarah Boseley, "Warning of fake stalking claims", *The Guardian*, 1 Şubat 1999, (Michel Pathé, Paul E. Mullen ve Rosemary Purcell imzalı rapordan alıntıyla).

nin sürülüp toplumdan uzaklaştırılması için ayrılmış olması ise diğer nedeni, tacizcilerin bastığı sokakların temiz tutulmasının, tıpkı bir zamanlar kötü ruhların bastığı evlerin arındırılması gibi, korunmaya muhtaç insanları onları ürküten, tedirgin eden, sindiren korku ve tehlikelerden korumak için en uygun yol olarak görülmesidir.

Sharon Zukin, Mike Davis'in *City of Quartz*'ından [Kuvars Şehri] (1990) alıntıyla, Los Angeles sokaklarının, orada yaşayan sakinlerin güvenlik endişeleri ve onların seçilmiş ya da atanmış koruyucularının sayesinde aldığı yeni görünümü şöyle tasvir ediyor: "Helikopterler kenar mahallelerin üzerinde vızır vızır dolaşırken polis, çete üyeleri olarak gördüğü gençleri yoldan çevirip sorguluyor, ev sahipleri evlerini paralarının yettiği ya da kullanmaya cesaret edebilecekleri silahlarla donatıyor." "1960'lar ve 1970'ler," diyor Zukin, "kentli korkusunun kurumlaşması sürecinde bir dönüm noktasıdır."

> Seçmenler ve seçkinler –ABD'nin sınırları oldukça geniş orta sınıfı– isteseler, yoksulluğu bitirmeyi, etnik rekabeti kontrol altına almayı ve herkesi ortak kamu kurumlarına entegre etmeyi vaat eden bir hükümet politikasını seçebilirlerdi. Fakat onun yerine, kendilerine güvenlik satanları seçtiler; bu yüzden özel güvenlik endüstrisi patladı.

Zukin'in "kamu kültürü" dediği olguyu tehdit eden en somut tehlike "gündelik korku politikasında" bulunur. "Güvensiz sokakların" kan dondurucu ve sinir bozucu hayaleti insanları kamusal alanlardan uzak tutar ve onları kamusal hayatı paylaşma sanatı ve zanaatını yaşamaktan alıkoyar.

> Daha çok sayıda cezaevi açarak ve ölüm cezası uygulayarak suçla "kıyasıya mücadele etmek", korku politikasına verilen en yaygın karşılıktır. Otobüste bir adamın, çözümü saçma bir şekilde uç noktasına taşıyarak, "Herkesi hapse tıkmak lazım," dediğini duymuşluğum vardır. Bir başka karşılık ise kamusal alanın özelleştirilmesi ve militarize edilme-

si – caddelerin, sokakların, parkların, hatta işyerlerinin daha güvenli ama daha az özgür yerler haline getirilmesidir...[1]

Kapsamından ve içeriğinden çok sıkı gözetim altında tutulan sınırlarıyla tanımlanan topluluk; giriş çıkışları kontrol etmek üzere silahlı muhafızlar tutmak şeklinde anlaşılan "cemaat güvenliği"; bir numaralı halk düşmanı rütbesine yükselen tacizciler ve işsiz güçsüz takımı; kamusal alanları "savunulabilir" ve yalnızca belli kişilere açık parsellere ayırmak – bütün bunlar kent hayatının geçirmekte olduğu evrimin temel boyutlarıdır.

Yabancı yabancıyla karşılaştığında

Richard Sennett'in klasik tanımıyla şehir, "yabancıların yabancılarla karşılaştığı bir yerleşim birimidir".[2] Eklemem gerekirse, bunun anlamı, yabancılar yabancılarla birer yabancı olarak karşılaşırlar ve başladığı gibi birdenbire biten bu tesadüfi karşılaşmadan yine birer yabancı olarak çıkarlar. Yabancılar, yabancılara yakışan bir şekilde karşılaşır; yabancıların karşılaşması birbirini tanıyanların, arkadaşların ya da akraba olanların karşılaşmasından farklıdır – karşılaştırmak gerekirse, bir *karşılaşmama* ya da *yanlış* karşılaşmadır. Yabancıların karşılaşmasında, son görüşmede kalınan yerden devam etmek, arada atlatılan badirelerden veya yaşanan mutluluklardan bahsetmek, ortak anılardan dem vurmak diye bir durum söz konusu olmaz: Karşılaşma süresince anılacak ve üzerinde konuşulacak bir şey yoktur. Yabancıların karşılaşması *geçmişi olmayan bir haldir.* Ve genellikle *geleceği* de yoktur (hatta geleceğinin olmaması tercih ve arzu edilir), arkası gelmeyecek bir hikâyedir, bir kereye mahsus rastlantı-

1. Sharon Zukin, *The Culture of Cities*, Oxford, Blackwell, 1995, s. 39, 38.
2. Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*, New York, Vintage Books, 1978, s. 39. [*Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996.]

dır, o kısa an içinde ve oracıkta, gecikmeden ve ertelemeden tüketilmesi gerekir. Tüm hayatı kendi karnından çıkarttığı iplerle çevresine ördüğü ağın içinde geçen bir örümcek gibi, birbiriyle karşılaşan yabancıların ilişkisini ayakta tutan yegâne şey dış görünüşleri, sözleri ve beden hareketlerinin ince ve gevşek dokulu ipleriyle ördükleri ağdır. Karşılaşma ânında deneme yanılmaya, hatalardan ders çıkarmaya ve bir kere daha denemeye yer yoktur.

Bunun yanı sıra, şehir hayatı oldukça özel ve karmaşık beceriler gerektirir. Sennett, bu tamamen yeni tür becerileri "görgü" üst başlığı altında toplar:

> [Görgü] bir yandan insanları birbirlerine karşı korurken diğer yandan birlikte olmaktan zevk alınmasını sağlar. Maske, görgünün özüdür. Maskeler kendimizi iktidar koşullarından, başkalarına karşı duyulan kötü duygulardan ve onları takanların gizli, kişisel duygularından koparak tam anlamıyla sosyalleşmemize izin verir. Görgünün hedefi başkalarını kendileri olma yükünden kurtarmaktır.[1]

Bu hedef elbette ki karşılıklılık esasına dayanır. İşlerine karışmayarak veya istedikleri gibi davranmalarına izin vererek başkalarını gereksiz bir yükten kurtarmak, ancak, karşımızdakilerden de benzer bir özdenetim beklenebilirse anlamlı olur. Tıpkı dil gibi görgü de "kişiye özel" olamaz. Bireysel olarak öğrenilen ve kişiye özel olarak uygulanan bir sanat olmadan önce, toplumsal arka planın bir parçası olmalıdır. Eğer sakinleri zor görgü becerileri edinmek durumundaysa, öncelikle kentsel çevrenin "medeni" olması gerekir.

Kentsel çevrenin "medeni" olması ve dolayısıyla bireysel görgü pratiğine elverişli bir alan teşkil etmesi ne demektir? Her şeyden önce mekânların, bireylerin – maskelerini çıkarmaya, "kendilerini serbest bırakmaya", "kendilerini ifade et-

1. Age., s. 264.

meye", özel/kişisel duygularını dile getirip kişisel düşüncelerini, hayallerini ve endişelerini gözler önüne sermeye zorlanmadan, yönlendirilmeden ya da ikna edilmeden *–kamusal kişiliklerini [public personae]* birbirleriyle paylaşabileceği şekilde düzenlenmesi demektir. Fakat aynı zamanda, kendini sakinlerine, her biri kendi kişisel hedefine sahip bağımsız bireylerden oluşan bir topluluğa indirgenemeyecek bir "ortak yaşam alanı" ve bireylerin ayrı ayrı kendi çabalarıyla yerine getiremeyecekleri ortak bir görev olarak sunan bir şehir anlamına da gelir. Bu durumda şehir tamamen kendine özgü bir söz dağarcığı ve mantığı olan bir yaşam biçimidir ve bu yaşam biçimi, bütün bireysel endişe ve özlemlerin toplam listesinden çok daha uzun ve zengindir (ve öyle olacaktır) – öyle ki yüzlerimize geçirdiğimiz "kamusal maskeler", sorumluluktan kaçma, "gerçek özümüzü" gizleme, başkalarıyla ilişkiye girme ve yalnız kalma isteğimizi gösterme aracı değil, bir tür gönüllü katılım ve müdahil olma sembolüdür.

Çağdaş şehirlerde "kamusal alan" adı altında anılan çok sayıda bölge bulunur. Türleri ve boyutları çok farklılık gösterse de bu bölgelerin hepsi iki ana kategoriden birine girer. Bu kategoriler ideal *medeni* mekân modelinden birbirine zıt ama birbirini bütünleyen iki yönde ayrılır.

Paris'te, Seine Nehri'nin sağ yakasında François Mitterand tarafından (makamın görkem ve asaletinin, o görevi üstlenen kişinin şahsi zayıflıkları ve başarısızlıklarından dikkatli bir şekilde ayrıldığı başkanlığının ölümsüz bir anıtı olarak) yaptırılan La Défense adında büyük bir meydan vardır. Bu meydan, iki kamu kategorisinden ilkinin bütün özelliklerini gösterir ve fakat tam anlamıyla "medeni" bir kentsel mekân değildir. Meydanı gören bir ziyaretçinin dikkatini çeken ilk ve en önemli şey, mekânın hiç de konuksever olmayışıdır: Görülen her şey insanda hayranlık uyandırır fakat orada daha fazla zaman geçirme isteği uyandırmaz. Muazzam genişlikte ve bomboş meydanı çevreleyen muhteşem tasarımlı binalar, içine girilmek için değil de yalnızca bakılmak için yapılmış gibidirler: Baştan aşağı aynalı camlarla

kaplı binaların pencereleri veya meydana açılan kapıları yokmuş gibi görünür; ilginç bir şekilde bütün binalar meydana arkalarını dönmüş gibidir. Buyurgan ve ulaşılmazdırlar – ulaşılmaz oldukları için buyurgandırlar; bu iki özellik birbirini tamamlar ve birbirinin anlamını pekiştirir. Meydandaki tek tip ve tekdüze boşluk halini hiçbir şey bozmaz. Ne oturup dinlenebileceğiniz bir bank ne de gölgesine sığınıp serinleyebileceğiniz bir ağaç vardır. (Aslında ortadaki muazzam boşluğun uzak bir köşesinde geometrik şekilde tasarlanmış bir grup bank vardır; zeminden yaklaşık yarım metre yüksekte bir platform üzerine yerleştirilen banklar, oturup dinlenme eylemini *işi gücü olan* diğerleri için seyirlik bir olaya çevirir.) Bu diğerleri –uzaktan bakınca karınca sürülerine benzeyen yayalar– metro tarifesiyle eşzamanlı olarak sık sık ve düzenli aralıklarla yer altından çıkar, meydanı çevreleyen (kuşatan) parlak canavarlar ile metro çıkışları arasında uzanan beton düzlüğe yayılır ve hızla gözden kaybolurlar. Ve sonra meydan tekrar derin bir sessizliğe gömülür – ta ki bir sonraki trene kadar.

Kamusal ama medeni olmayan ikinci mekân kategorisi, tüketicilere hizmet etmek ya da, daha doğrusu, şehir sakinlerini birer tüketiciye dönüştürmek üzere inşa edilen mekânlardır. Liisa Uusitalo'nun sözleriyle, "Tüketiciler sıklıkla, gerçek anlamda bir sosyal ilişkiye girmeksizin konser veya sergi salonları, turistik yerler, spor kompleksleri, alışveriş merkezleri ve kafeler gibi ortak tüketim mekânlarını paylaşırlar."[1] Bu tür mekânlar *karşılıklı* etkileşimi değil, [bireysel] eylemi teşvik ederler. Benzer bir eylem içindeki diğer aktörlerle aynı fiziksel mekânı paylaşmak eyleme özel bir önem kazandırır, üzerine adeta "çoğunluk tarafından onaylanmıştır" etiketi yapıştırmış olur ve böylece eylemin anlamı ve gerekliliği sorgulanmaz. Ne var ki, aktörler arasındaki herhangi bir etkileşim herkesi bireysel olarak giriştikleri ey-

1. Liisa Uusitalo, "Consumption in postmodernity", *The Active Consumer* içinde, ed. Marina Bianchi, London, Routledge, 1998, s. 221.

lemden alıkoyacak ve birer risk faktörüne dönüşecektir. Kişinin zihnini ve bedenini yaptığı işten uzaklaştıracağı gibi, alışverişten alınan zevke de bir katkıda bulunmayacaktır.

Hedef tüketimdir ve tüketim ise tam anlamıyla, onmaz bir şekilde bireysel bir uğraş, yalnızca öznel olarak deneyimlenmesi –yaşayarak görülmesi– gereken duygulanımlar dizisidir. George Ritzer'ın "tüketim tapınaklarını" dolduran kalabalıklar belli bir amaç için toplanmış "cemaatten" çok, tesadüfen bir araya gelmiş bireylerdir; birlikten çok, güruhturlar. Ne kadar kalabalık olurlarsa olsunlar, bir arada alışveriş yapıyor oluşlarında "kolektif" hiçbir yan yoktur. Althusser'in unutulmaz sözlerini anacak olursak, bu tür yerlere giren birinin bireyselliği "sorgulanır", her türlü bağlarını ve bağlılıklarını askıya alması veya kesmesi ya da daha sonra gözden geçirmek üzere bir kenara alması istenir.

Kalabalık bir mekânda kaçınılmaz olan karşılaşmalar, kişi ile hedefi arasına girer. Kısa ve yüzeysel olmaları gerekir: Tarafların istediğinden daha uzun ve daha derin olmamalıdırlar. Mekân, bu kuralı ihlal etme ihtimali olanlara –tüketicilerin veya alışveriş yapanların muhteşem yalnızlığını bozabilecek her tür işgüzara, davetsiz misafire ve benzerlerine– karşı iyi korunur. İyi korunan, gerektiği gibi gözlem altında tutulup kollanan bir tüketim tapınağı dilencilerden, aylaklardan, tacizcilerden ve başıbozuklardan arındırılmış –ya da en azından öyle olduğu varsayılan– bir düzen adasıdır. İnsanlar bu tapınaklara konuşup sosyalleşmek için doluşmazlar. Birlikte olmaktan hoşlandıkları (ya da katlanılır buldukları) arkadaşlarını, evlerini sırtlarında taşıyan salyangozlar gibi, yanlarında götürürler.

Emik [Kusan] mekânlar, *fajik* [yiyen] mekânlar, yer olmayanlar, boş alanlar

Tüketim tapınağının içinde olup bitenlerin, "kapının dışında" akıp giden günlük hayatın ritmi ve gidişatı üzerinde pek az etkisi vardır. Bir alışveriş merkezinde olmak, "başka

bir yerde olmak" gibidir.[1] Tüketim mekânlarında çıkılan bir gezi, Bahtin'in, yine "bir yerden başka bir yere taşınma" deneyimi gerektiren karnavallarından farklıdır: Alışveriş, mekân içinde çıkılan bir yolculuktur; zaman içindeki yolculuk ikinci sırada gelir.

Karnaval, aynı şehrin dönüşüme uğramış haliydi, daha doğrusu şehrin, gündelik rutinine geri dönmeden önce dönüşüm geçirdiği bir ara zamandı. Karnaval, sınırları kesin bir şekilde belirlenmiş ve düzenli aralıklarla tekrar eden bir zaman dilimi içinde günlük gerçekliğin, aslında hep dokunabileceğimiz kadar yakın fakat normal koşullarda gözlerden saklanmış ve dokunulması yasaklanmış "öbür yüzünü" ortaya çıkarıyordu. Keşfetmenin zihinde bıraktığı tat ve yeni şeyler görme beklentisi bu "öbür yüzün" tamamen bastırılmasına izin vermedi.

Tüketim tapınağına doğru çıkılan yolculuk tamamen farklı bir hikâyedir. Böyle bir yolculuk, bilinen dünyanın gözümüzün önünde başka bir şeye dönüşmesini izlemekten çok, tamamen farklı bir dünyaya ayak basmak gibidir. ("Köşedeki marketten" kesin çizgilerle ayrılan) tüketim tapınağı (şehir sınırlarının dışında bir otoyol kenarına, sembolik olarak, dikilmediyse şayet), şehir içinde, fakat onun bir parçası değildir; bildiğimiz dünyanın geçici olarak şekil değiştirmiş hali değil, "tamamen farklı" bir dünyadır. Bu dünyayı "başka" kılan şey, gündelik hayatta geçerli olan kuralların –karnaval örneğinde olduğu gibi– reddedilmesi, askıya alınması ya da tersine çevrilmesi değil, günübirlik hayatın engel olduğu ya da boşuna bir çabayla ulaşmaya çalıştığı –ve çok az kişinin, günlük hayatlarını sürdürdükleri yerlerde deneyimlemeyi umduğu– bir varlık biçiminin gözler önüne serilmesidir.

Ritzer'ın "tapınak" mecazı çok yerinde bir mecazdır; alışveriş/tüketim mekânları gerçekten de birer hac yeridir –

1. Turo-Kimmo Lehtonen ve Pasi Maenpaa, "Shopping in the East Centre Mall", *The Shopping Experience* içinde, ed. Pasi Falk ve Colin Campbell London, Sage, 1997, s. 161.

her yıl düzenlenen karnavallardaki çılgın şeytan ayinlerine benzer törenler için olmadıkları açıktır. Karnaval, gerçekliğin göründüğü kadar zor olmadığını ve şehrin dönüşebileceğini gösteriyordu; tüketim tapınakları ise gündelik hayat gerçeğiyle ilgili, taş gibi katı ve nüfuz edilemez oluşu dışında hiçbir şey göstermez. Tüketim tapınağı, Michel Foucault'nun "gemisi" gibi, "suyun üzerinde yüzen bir mekân"dır, "yer olmayan"dır, kendi kendine var olur, kendi içine kapalıdır ve aynı zamanda denizin sonsuzluğuna terk edilmiştir"[1]; bu "kendini sonsuzluğun kucağına bırakmak", limandan uzaklaşıp bu uzaklığı koruyarak gerçekleşebilir.

Bu kendi içine kapalı "yer olmayan" yer, insanların her doldurdukları veya geçip gittikleri yerlerin aksine, *arıtılmış* bir mekândır. Bunun nedeni, diğer yerleri sürekli bir kirlilik ve kargaşa tehdidi altında bıraktığı gibi temizlik ve şeffaflığı oraları kullanan insanların ulaşamayacağı bir yere iteleyen çeşitlilik ve farklılıktan arıtılmış olması değildir; aksine, alışveriş/tüketim yerleri bu kadar popüler olmalarını, sayılamayacak kadar çok ve renkli duyusal deneyim alternatifi sunmalarına borçludur. Fakat içerideki çeşitlilik, dışarıdakinin aksine, terbiye edilmiş, hijyenik hale getirilmiş, tehlikeli içerikten arındırılmış –ve böylece tehdit unsuru olmaktan çıkmış– bir çeşitliliktir. Korkmadan tadı çıkarılabilir: Maceradan risk çıkarıldığında geriye saf ve katışıksız eğlence kalır. Alışveriş/tüketim yerleri dışarıdaki hiçbir "gerçek gerçekliğin" sağlayamayacağı bir şey sunar: özgürlük ile güvenlik arasında mükemmele yakın bir denge.

Dahası, alıcılar/tüketiciler dışarıda büyük ama nafile bir hevesle aradıklarını tapınaklarının içinde bulabilirler: Huzur verici bir aidiyet duygusu – bir cemaatin parçası olmanın iç rahatlatıcı huzuru. Sennett'in işaret ettiği gibi, çeşitliliğin yokluğu, yani "hepimiz birbirimize benzeriz" duygusu, "hepimiz aynı fikirdeysek, görüş alışverişi yapmak da gereksiz-

1. Michel Foucault, "Of other spaces", *Diacritics*, 1, 1986, s. 26.

dir" varsayımı, "cemaat" düşüncesinin en temeldeki anlamı ve günlük hayattaki artan çoğulculuk ve çoksesliliğe paralel olarak artan çekim gücünün nihai sonucudur. Diyebiliriz ki "cemaat" sosyal bir arada oluşa, "gerçek hayatta" neredeyse hiç rastlanmayan bir tür birlikteliğe giden kestirme bir yoldur. Bu sosyal birlik, "hepimiz aynıyız" türünden bir katıksız benzerliğe, bu nedenle sorunsuz, hiçbir çaba ve tedbir gerektirmeyen, gerçek anlamda önceden düzenlenmiş bir birlikteliğe dayanan bir birliktir. Sennett'in sözleriyle:

> Cemaat içi dayanışma imgeleri, insanları birbirleriyle uğraşmak zorunda bırakmayacak şekilde kalıplara dökülmüştür. İradi olarak, buna yalan da diyebilirsiniz, cemaat içi dayanışma miti bu modern insanlara korkak olma ve birbirlerinden saklanma şansı vermişti. Cemaat imgesi, "biz" olma durumunda, çatışma şöyle dursun, ufak bir farklılık duygusu uyandırabilecek her şeyden arındırılmıştır. Bu nedenle cemaat içi dayanışma miti aslında bir arınma ayinidir.[1]

Sorun şudur ki "ortak bir kimlik duygusu [...] sahte bir deneyimdir". Öyleyse, tüketim tapınaklarını tasarlayanlar, denetleyenler ve işletenler gerçek anlamda usta kalpazanlar veya dolandırıcılardır. Onların elinde izlenim –bir şeyin üzerimizde bıraktığı etki– dünyanın en önemli şeyi haline gelir: Daha fazla soru sormak gereksizdir ve olur da sorulursa, cevapsız kalır.

İmge, tapınağın içinde gerçeklik olur. Alışveriş merkezlerinin koridorlarını dolduran kalabalıklar, farkların (daha doğrusu, ötekinin ötekiliğiyle yüzleşilmesini, *modus vivendi*[2] kavramı üzerinde uzlaşılmasını ve bu kavrama açıklık getirilmesini gerektiren bir ayrımın) olmadığı hayalî ideal "cemaat" kavramına en çok yaklaşılan durumdur. Bu nedenle bu ce-

1. Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, London, Faber&Faber, 1996, s. 34-6.

2. (Lat.) Yaşama tarzı. (Y.N.)

maat herhangi bir pazarlık, anlaşma, duygudaşlık kurma, anlama ve uzlaşı çabası talep etmez. Duvarların içinde kalan herkes, oradaki herkesin aynı amaçla oraya geldiğini, aynı güdüler tarafından harekete geçirilip yönlendirildiklerini ve onları oraya aynı şeyin çektiğini (ve böylece o nesnelerin gerçekten de çekici olduğunu kabul ederek) güvenle varsayabilir. "İçeride olmak" benzer amaç ve araçlarla, benimsenen benzer değerler ve izlenilen benzer davranış mantığı tarafından bir araya getirilmiş gerçek bir inananlar cemaati için yeterlidir. Neticede, "tüketim mekânlarında" atılan bir tur, alışveriş deneyiminin kendisi gibi, şimdi sonsuza kadar "başka bir yerde" kalmış ve yokluğu derinden hissedilen cemaate doğru çıkılan bir yolculuktur. Sürdüğü o birkaç dakika ya da birkaç saat boyunca kişi, "kendisi gibilerle", din kardeşleriyle, birlikte saf tuttuklarıyla, yani ötekilikleri –en azından orada ve o an için– güvenli bir şekilde göz ardı edilebilecek ya da yok sayılabilecek ötekilerle dirsek temasına girerek aynı mekânı paylaşabilir. Amaç ve niyet ne olursa olsun o yer, ancak dinî mekânların ve hayalî (ya da varsayılan) cemaatin olabileceği kadar saf ve temiz bir yerdir.

Zamanımızın en büyük kültürel antropologlarından Claude Lévi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler* adlı eserinde, ötekilerin ötekilikleri ile baş etmek durumunda kalındığı her seferinde yalnızca iki stratejiye başvurulduğuna işaret eder. Biri *antropoemik*, diğeri ise *antropofajik* stratejidir.

Birinci strateji "kusmayı", başa çıkılamaz denli yabancı ve dışarlıklı olarak görülen ötekileri tükürüp atmayı içerir; fiziksel temas, diyalog, toplumsal ilişki ve her türlü mal alışverişi [*commercium*], gıda paylaşımı [*commensality*] veya karşılıklı kız alıp verme [*connibium*] engellenmiştir. Bu "emik" stratejinin aşırı uç varyantları, her zaman olduğu gibi şimdi de, hapsetme, sınır dışı etme ve öldürmedir. Bu stratejinin günün gereklerine uydurulmuş, daha rafine (modernize) biçimleri ise fiziksel izolasyon, şehir gettoları, kimlerin girip çıkabileceğinin, kimlerin yararlanabileceğinin kontrol edildiği mekânlardır.

İkinci strateji, yabancı unsurların sözde "yabancılıktan kurtarılmasıdır" [*disalienation*]; yabancı bedenleri ve ruhları sindirim yoluyla "ev sahibi" bedenle yekvücut olsunlar, dolayısıyla artık birbirlerinden ayırt edilemesinler diye "yutmak", "mideye indirmektir". Bu stratejinin, yamyamlıktan zorunlu asimilasyona –kültürel haçlı seferleri, yerel gelenek ve göreneklere, kültlere, takvimlere, diyalektlere ve diğer "önyargılara" ve "batıl inançlara" açılan yıpratma savaşlarına kadar– ilkiyle aynı derecede çeşitli biçimleri bulunmaktadır. Birinci strateji *ötekilerin* sürülmesi veya yok edilmesini hedeflerken ikinci strateji, onların *ötekiliğini* gidermeyi ya da yok etmeyi amaçlamaktadır.

Lévi-Strauss'un stratejilerinin ikili karşıtlığı ile çağdaş "kamusal ama medeni olmayan" mekânların iki kategorisi arasındaki rezonans, şaşırtıcı olmasa da, muhteşemdir. Paris'teki La Défense (ve orayla birlikte, Steven Flusty'ye göre mevcut kentsel yenilikler arasında ayrıcalıklı bir yere sahip pek çok "yasaklayıcı mekân"[1] "emik" stratejinin somut mimari örneğiyken, "tüketim mekânları" "fajik" örneklerdir. Her iki tür de –kendilerine özgü bir şekilde– aynı zorlu işin üstesinden gelmeye, şehir hayatının asli unsuru olan "yabancıların karşılaşması" problemine bir çözüm bulmaya çalışır. Bu problemle başa çıkmak ise, alışkanlık haline gelmiş görgü kuralları yoksa veya zayıf kalmış ve yeteri derecede oturmamışsa şayet, "iktidar destekli" önlemler gerektiren bir problemdir. "Kamusal ama medeni olmayan" kent mekânlarından bu ikisi, görgü becerilerinin bariz bir şekilde eksik olduğu türevlerdir; her ikisi de bu eksikliğin potansiyel olarak zarar verici sonuçlarıyla, eksikliği hissedilen becerileri geri kazandırmak için çalışmak yerine, varlıklarını şehirde yaşama pratiği içinde konuyla ilgisiz, hatta hepten gereksiz gösterme yoluna giderek başa çıkmaya çalışır.

1. Bkz. Steven Flusty, "Building paranoia", *Architecture of Fear* içinde, ed. Nan Elin, New York, Princeton Architectural Press, 1997, s. 48-9. Ayrıca bkz. Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press, 1998, s. 20-1. [*Küreselleşme (Toplumsal Sonuçları)*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014.]

Buraya kadar bahsettiklerimize ek olarak, üçüncü ve gittikçe yaygınlaşan bir karşılıktan, Marc Augé'nin terimini kullanan Georges Benko'nun "yer olmayanlar" (ya da Garreau'ya ithafen, "*nowhereville*") dediği kavramdan da söz etmek gerek.[1] "Yer olmayanlar"ın birinci kategorideki, görünürde kamusal fakat son derece gayri medeni alanlarla ortak bazı özellikleri vardır: Mekânın kolonileştirilmesini ya da ıslahını tamamen imkânsız hale getirerek, "yerleşiklik" düşüncesinin oluşmasına izin vermezler. Bununla birlikte, olabildiğince çabuk geçilip gidilmek ve geride bırakılmaktan başka şansı olmayan La Défense'ın, ya da esas işlevi girişe izin vermemek olan ve geçilmek için çevresinden dolaşılması gereken "yasaklayıcı mekânların" aksine, "yer olmayanlar" yabancıların uzun, hatta kimi zaman oldukça uzun süren kaçınılmaz varlıklarını kabullenir, yabancıların varlığını "tamamen fiziksel" düzeyde tutarak toplumsal çeşitliliği çok az fark edilir, tercihen hiç görünmez hale getirmek, "yolcularının" kendilerine özgü öznelliklerini törpülemek, hizaya sokmak veya hepten geçersiz kılmak için her şeyi yapar. Yer olmayanların geçici sakinleri elbette pek çok yönden farklılıklar gösterir ve her birinin kendine özgü alışkanlıkları ve beklentileri vardır; önemli olan, bütün bu farklılıkların, orada geçirilen zaman süresince önemsiz ya da ilgisiz hale getirilmesidir. Diğer farklılıkları ne olursa olsun, orada belli davranış kalıplarına uymak durumundadırlar; gündelik hayatlarında hangi dili kullanıyor olurlarsa olsunlar, tek tip davranış düzenine geçmeyi tetikleyen işaretler herkes tarafından anlaşılır olmalıdır. "Yer olmayanlarda" yapılması gerekenler ve yapılanlar ne olursa olsun, oradaki herkes *evdeymiş* gibi *hissetmeli*, fakat gerçekten evdeymiş gibi *davranmamalıdır*. Yer

1. Bkz. Marc Augé, *Non-lieux: Introduction à l'anthropologie de la surmodernite*, Paris, Seuil, 1992, [*Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Dipnot Yay., İstanbul, 2013.] Ayrıca bkz. Georges Benko, "Introduction: modernity, postmodernity and social sciences", *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity* içinde, ed. Georges Benko ve Ulf Strohmayer, Oxford, Blackwell, 1997, s. 23-4.

olmayan yer "kimlik, ilişkiler ve tarih ifade eden sembollerin olmadığı yerlerdir; örneğin havaalanları, otoyollar, tek tip otel odaları, toplu taşıma araçları vb. [...] Yer olmayan yerler dünya tarihinin hiçbir döneminde bu kadar geniş bir alana yayılmamışlardır".

Yer olmayan yerler, kamusal davranışı birkaç basit ve öğrenmesi kolay temel kurala indirgedikleri için, öyle çok karmaşık ve zor öğrenilir bir dizi görgü kuralı ve davranış kalıpları gerektirmez. Bu sadeleştirme nedeniyle, birer görgü okulları da değildirler. Ve bugünlerde oldukça geniş bir alana yayıldıklarından, kamusal mekânın gittikçe daha genişleyen kısımlarını işgal ettiklerinden ve oraları kendilerine benzettiklerinden dolayı, görgü sanatının inceliklerini öğrenebileceğimiz fırsatlar çok daha azalmıştır.

Farklılıklar atılabilir, uzaklaştırılabilir, uzak tutulabilir ve her olası durum için uzmanlaşmış ayrı bir yer vardır. Fakat farklılıklar görünmez de kılınabilir veya daha doğrusu, gözlerden uzak tutulabilir. Bunu başarabilen yerler, "boş alanlardır". Bu terimi ilk ortaya atan Jerzy Kociatkiewicz ile Monika Kostera'nın sözleriyle boş alanlar:

> Herhangi bir anlam yüklenmeyen yerlerdir. Fiziksel olarak tel örgüler veya bariyerlerle çevrilip, başka yerlerden ayrılmaları gerekmez. Yasaklanmış yerlerden değillerdir, fakat görünmez olmalarından dolayı ulaşılmazdırlar.
>
> Anlamlandırma bir şablon oluşturma, anlama ve anlam yaratma eylemiyse, boş alan deneyimlerimiz anlamlandırma eylemini barındırmaz.[1]

Boş alanlar, her şeyden önce, *anlam*dan yoksun oldukları için boşturlar. Boş oldukları için anlamsız değildirler: Herhangi bir anlam taşımadıkları ya da taşıyamayacakları için boş (daha doğrusu, göze görünmeyen) olarak kabul edilirler.

1. Jerzy Kociatkiewicz ve Monika Kostera, "The anthropology of empty space", *Qualitative Sociology*, 1, 1999, s. 43-48.

Anlama karşı dirençli böyle yerlerde farklılıklar arası bir orta yol bulma sorunu gibi bir sorun asla baş göstermez: Uzlaşabileceğiniz kimse yoktur çünkü. Boş alanların farklılıklarla başa çıkma yolu, yabancıları uzaklaştırmak ya da asimile etmek üzere tasarlanmış başka hiçbir mekânın ulaşamayacağı denli radikaldir.

Kociatkiewicz ile Kostera'nın listesindeki boş alanlar, kolonileştirilmemiş ya da tasarımcılar veya yöneticiler tarafından kolonileştirilmek üzere işaretlenmemiş yerlerdir. Bu tür yerlerin üzerinde yürütülen yapılaştırma işi bittikten sonra elde kalan alanlardır; hayaletimsi varlıklarını yapının zarafeti ile her türlü düzgün sınıflandırmaya şiddetle karşı koyan dünyanın (belli bir amaca göre tasarlanmış dünyalar da dahil, herhangi bir dünyanın) keşmekeşi arasında kalan ve hiçbir yere ait olmayan bölgeye borçludur. Fakat boş alanlar ailesi, birbirinin kopyası mimari yapılarla, kentsel dönüşüm merkezlerinin kenarında kalan ihmal edilmiş bölgelerin artıklarıyla sınırlı değildir. Pek çok boş alan, aslında, kaçınılmaz artıklar değil, başka bir sürecin, çok sayıda farklı kullanıcı tarafından paylaşılan bir mekânın haritalama işinin olmazsa olmaz malzemesidirler.

Konferans için gittiğim şehirlerden birinde (kalabalık, gittikçe büyüyen ve hareketli bir Güney Avrupa şehriydi), havaalanında, genç bir akademisyen tarafından karşılandım; kendisi varlıklı ve oldukça iyi eğitimli bir ailenin kızıydı. Otele gidişimizin biraz zahmetli olacağını ve uzun süreceğini söyleyerek özür diledi; şehir merkezinden geçen ve hemen her zaman yoğun trafiğin olduğu yollardan başka alternatif yokmuş. Gerçekten de yolculuk iki saate yakın sürdü. Rehberim, dönüş günü de beni havaalanına bırakmayı teklif etti. O şehir trafiğinde araba kullanmanın ne kadar yorucu ve zahmetli bir iş olduğunu artık bildiğimden, bu düşünceli ve nazik önerisi için teşekkür ederek, taksi tutacağımı söyledim. Öyle de yaptım. Bu sefer yolculuk on dakikadan az sürdü. Şoför şehir içinden gitmemiş, kaba görünümlü ve işsiz güçsüz oldukları hemen anlaşılan insanlar ve paçavralar

giymiş kir pas içinde çocuklarla dolu, derme çatma, renksiz, ücra varoşlardan geçen dolambaçlı yollardan götürmüştü beni. Rehberim, şehrin yoğun trafiğinden kurtuluş olmadığını söylerken samimiydi aslında. Doğup büyüdüğü bu şehrin kendi kafasındaki haritasına bakarak, inanarak söylemişti bunu. Taksi şoförünün beni geçirdiği "kenar mahallelerin" çirkin sokakları o haritada yoktu. Rehberimin zihnindeki haritada, o sokakların olması gereken yerde, sadece ve sadece, boş bir alan vardı.

Tıpkı diğer şehirler gibi o şehirde de pek çok kişi yaşıyor ve her birinin zihninde şehrin bir haritası var. Her haritada da boş alanlar; ne var ki, bir haritadaki boş alanlar diğerlerinden farklı yerlerde. Farklı kategorilerdeki şehir sakinlerinin hareketlerine yön veren haritalar birbirleriyle tam olarak örtüşmez, fakat bir haritanın "anlamlı" olabilmesi için şehrin manasız görülen ve dolayısıyla –anlam kurma kurallarına göre– gelecek vaat etmeyen bazı bölgelerinin haritada gösterilmemesi gerekir. Bu, şehrin geri kalanına daha büyük bir anlam kazandırır.

Bir yerin boşluğu, ona bakanın gözlerinde ve şehri gezenlerin ayaklarında ya da araba tekerlerindedir. Girmediğimiz ya da kendimizi kaybolmuş ve korunmasız, şaşırmış, ürkmüş ve insanların görüntüsü yüzünden biraz da korkmuş hissettiğimiz yerdir boş alan

Sakın yabancılarla konuşma

Şehir hayatının en önemli inceliği –tekrar söyleyeyim– yabancılarla, yabancılıklarını onların aleyhine kullanmaksızın ve onları yabancı yapan özelliklerinin bazılarından ya da hepsinden vazgeçmeye ya da reddetmeye zorlamaksızın ilişki kurabilmektir. Kamusal ama medeni olmayan yerlerin temel özelliği *başkalarıyla etkileşime girmenin gereksiz oluşudur.* Madem fiziksel yakınlıktan –aynı mekânı paylaşmaktan– kaçış yok, o halde kişiyi anlamlı karşılaşmalara, diyaloğa ve etkileşime davet eden "birliktelik" zorlamasından kurtu-

labiliriz. Yani, yabancılarla karşılaşmaktan kaçınamıyorsak, en azından ayrıntılardan kaçınabiliriz. Viktoryen dönemde çocuklara yapıldığı gibi, yabancılar ortalıkta dolaşabilir ama bizim onları duymamız, duymak zorundaysak da sözlerine kulak vermemiz gerekmez. Önemli olan yabancıların söylediklerini yapılabilecekler, yapılması gerekenler ve yapılması arzu edilenlerle ilgisiz hale getirmek ya da o sözlerden etkilenmemektir.

Bütün bu önlemler elbette ki yetersiz, daha iyi bir çözüm bulunamadığı için bel bağlanmış, ehvenişer önlemlerdir. "Kamusal ama medeni olmayan yerler" kişiyi yabancılarla etkileşime girmekten korur, risk dolu alışverişten, aklını karıştıracak iletişimden, sinir bozucu pazarlıktan ve rahatsız edici tavizlerden uzak durabilmesini sağlarlar. Fakat yabancıların karşılaşmasını engelleyemez; tersine, karşılaşmanın kaçınılmaz olduğunu varsayarlar – bu varsayım üzerine tasarlanmış ve uygulanmışlardır. Deyim yerindeyse, tedaviyi gereksiz kılacak önleyici bir çare gibi değil, çoktan yakalanılmış bir hastalığın tedavisi gibidirler. Ve bildiğimiz gibi hiçbir tedavinin hastalığı tamamen iyileştirme garantisi yoktur. Olsa olsa, çok az sayıda garantili tedavi yönteminden söz edilebilir. Dolayısıyla ideal çözüm, organizmayı hastalığa karşı bağışık hale getirerek tedaviyi gereksiz kılmaktır. Bundan dolayıdır ki etrafımızdaki yabancılardan kurtulmak, onların varlığını etkisizleştirmek için son derece karmaşık önlemler almaktan çok daha çekici ve güvenli gelir.

Bu, kulağa daha iyi bir çözümmüş gibi gelebilir, fakat kesinlikle en güvenlisi değildir. Bağışıklık sistemiyle oynamak riskli bir iştir ve kendisi bizzat *patojenik* olabilir. Dahası, organizmaları belli tehditlere dirençli hale getirmek, onu diğer tehditler karşısında savunmasız bırakabilir. Neredeyse hiçbir girişim, tüyler ürpertici yan etkilerden azade değildir: Bazı girişimlerin *iatrojenik* sorunlara –yani bizzat tıbbi girişim nedeniyle ortaya çıkan ve tedavisi amaçlanan hastalıktan daha az ciddi olmayan hastalıklara– neden olduğu bilinmektedir.

Richard Sennett'in belirttiği gibi:

> Kanun ve düzen isteyen seslerin en yüksek çıktığı zamanlar, cemaatlerin şehirdeki diğer insanlardan en çok soyutlandığı zamanlardır.
>
> Amerika'da şehirlerdeki etnik bölgeler son yirmi yıldır görece homojenleşmiştir; dışarıdan gelene karşı duyulan korkunun, bu etnik cemaatlerle ilişkinin kesilmesi derecesine varması tesadüf değildir.[1]

Farklılıklarla birlikte yaşamaktan hoşlanmak ve bundan faydalanmak bir yana, bu şekilde yaşayabilmek bile kolay edinilen bir beceri değildir; çok çaba harcamak gerekir. Bu beceri, diğer bütün sanatlar gibi, çalışma ve tecrübe gerektiren bir sanattır. İnsan neslinin çeşitliliğini kabullenememe ve her türlü tasnif kararlarının belirsizliği ise, tam tersine, kendi kendini idame edebilir ve kendi kendini pekiştirir: Homojenlik isteği ve farklılıkları ortadan kaldırma çabaları ne kadar güçlüyse, yabancıların yanında insanın kendini rahat hissetmesi o kadar zor, farklılıklar daha tehditkâr, bunun yarattığı endişe ve kaygı o kadar yoğun ve derin olur. Şehrin sinir bozucu çoksesliliğinden kaçmak için cemaatin düzenine, tek çeşitliliğine ve tekdüzeliğine sığınmak, kendi kendini idame edebilir olduğu kadar, kendi kendini baltalayıcı bir projedir de. Farklılığa karşı duyulan rahatsızlık aynı zamanda kendi kendini destekleyen bir eylem olmasaydı, bu, önemsiz bir gerçek olarak kalabilirdi: Tek tip [cemaate] doğru gidiş hızlandıkça, "kapıya gelip dayanmış yabancılara" karşı duyulan korku da derinleşmektedir. Yabancılarla bir arada olmanın uyandırdığı korku klasik bir kendini gerçekleştiren kehanettir. Etrafımızda gördüğümüz yabancılarla içimizdeki güvensizlik duygusunu birbiriyle kolaylıkla ilişkilendirebiliyoruz; başlangıçta sadece bir kuşkudan ibaret olan bu düşünce za-

1. Sennett, *The Uses of Disorder*, s. 194.

man içinde tekrar ede ede doğruluk kazanmakta, sonunda kanıta ihtiyaç duymayan bir veri haline gelmektedir.

Bu ikilem bir kısır döngüye dönüşür. Ortak çıkarları ve ortak yazgıyı müzakere sanatının günlük yaşantılarımızdan uzaklaşmaya başlaması, çok az uygulanır olması, unutulmaya yüz tutması veya hiçbir zaman yeterince vâkıf olunamamış olmasıyla (ve "herkesin iyiliği" düşüncesiyle) birlikte, ortak çıkarlar üzerine uzlaşımdan ziyade ortak bir kimlik içinde güvence arayan tehditkâr, hedefi belirsiz ve akıldan uzak şüphe, en etkili ve kârlı olmasa da, mevcut en makul seçenek olarak ortaya çıkıyor; ne var ki, kimlik ve kirlenme karşısında kimliğin temiz kalma mücadelesi, ortak çıkarlar fikrini ve bundan da önemlisi, *müzakere edilmiş* ortak çıkarları çok daha fazla inanılmaz ve gerçekten uzak gösterdiği gibi, ortak çıkarları gerçekleştirme arzusu ve becerisini de olduğundan daha az olası gibi göstermektedir. Bunun sonucu ortaya çıkan açmazı özetleyen Sharon Zukin'in dediği gibi, "Kimse başkasıyla nasıl konuşulacağını bilmiyor."

Zukin'e göre, "Kader birliği idealinin tüketilmesi, kültüre olan talebi güçlendirdi"; fakat "Amerikalıların gündelik dilinde kültür, her şeyden önce, 'etnisite' demektir" – buradaki etnisite, "toplumda kendine ait bir yer edinmenin meşru yolu" anlamındadır.[1] Hiç şüphemiz olmasın ki toplumda kendine bir yer edinmek demek, *bölgesel* ayrılık, savunma ihtiyacı olan ve sırf ayrı olduğu için savunulmaya değer –ki bu yüzden yalnızca aynı kimliğe sahip olanların girebildiği, onların dışında kimsenin geçemediği sınırlarla çevrilidirler– "savunulabilir mekâna" sahip olma hakkı demektir. Homojen muhitler kurmayı hedefleyen bölgesel ayrımcılığın amacı için "etnisite", başka herhangi bir hayalî "kimlikten" daha uygundur.

Diğer kurgulanmış kimlik türlerinin aksine, etnisite fikri semantik içerik açısından oldukça zengindir. Varsayımsal ola-

1. Zukin, *The Culture of Cities*, s. 263.

rak hiçbir insan çabasının bozamayacağı, bütün pazarlıkların ve sonunda varılacak haklar ve sorumluluklar anlaşmalarının ikinci sırada kaldığı mükemmel bir evlilik gibidir. Diğer bir deyişle, etnik oluşumları belirlediği varsayılan homojenlik *heteronom* bir homojenliktir; insan elinden çıkma olmadığı gibi, kesinlikle şu andaki kuşağın bir ürünü de değildir. Dolayısıyla, başka herhangi bir kurmaca kimlikten daha fazla şey ifade eden etnisitenin, "*kimsenin başkalarıyla nasıl konuşulacağını bilmediği*" korkutucu, çoksesli mekândan kaçıp, "herkesin birbirine benzediği" ve bu nedenle konuşulacak çok az şeyin ve konuşmanın kolay olduğu "güvenli bir özel bölgeye" çekilme söz konusu olduğunda akla gelen ilk seçenek olması şaşırtıcı değildir. Yine aynı şekilde, kurgulanmış diğer cemaatlerin, bir yandan "toplum içindeki özel yerlerinden" övgüyle bahsederken, diğer yandan etnisiteden koparabildiği kadar koparmaya ve kendilerine köken, gelenekler, ortak bir geçmiş ve ortak bir gelecek sağlayan –ama ilk ve en önemlisi, özgün ya da özgün olduğunu varsaydıkları biricikliklerini neden olarak göstererek "kendi başına bir değer" olduklarını iddia edebilecekleri– farklı ve biricik kültürlerini büyük bir hevesle icat etmeye çalışmaları da şaşırtıcı değildir.

Günümüzün yeniden popüler olan cemaatçiliğini, henüz tamamen yok edilememiş içgüdülerin ya da eğilimlerin hıçkırık gibi yeniden yükselişi olarak açıklayarak geçiştirmek doğru olmayacağı gibi –zira modernizmin biraz daha ilerleyişiyle bu eğilimler zaten etkisiz hale gelecektir– aklın anlık bir çöküşü olarak görmezden gelmek de eşit derecede yanlış olacaktır. Her toplumsal düzen kendi akılcılığını üretir, akılcı hayat stratejisi düşüncesine ve doğal yaşam alanı kamusal mekân olan her türlü insani eylem olarak görebileceğimiz politikaya kendi anlamını yükler – cemaatçiliğin halihazırdaki yüzünün (avatarının), "kamusal mekânın" özgün krizine karşı *akılcı* bir tepki olduğu varsayımını destekleyecek pek çok şey söylenebilir.

Politikanın alanı kamusal itiraflara, kamusal gösterilere dönüşen kişisel yakınlaşmalara ve şahsi erdem ve zaafların

kamunun gözü önünde incelenmesine ve sansürüne kadar daralmışken; politikanın ne olduğu ve ne olması gerektiği düşüncesinin yerini kişilerin kamunun gözündeki inandırıcılıkları meselesi almışken; iyi ve adil bir toplum ideali politik söylemden elini eteğini çekmişken – (Sennett'in ta yirmi yıl önce işaret ettiği gibi)[1] insanların tüketmeleri için onlara yaptıklarından çok niyetlerini sunan politik bir şahsiyetin edilgen izleyicilerine dönüşmüş olmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Burada önemli olan izleyicilerin, kamuoyunun ilgi alanı içindeki diğer şahsiyetlerden iyi bir seyirlik gösteri dışında pek bir şey beklememesi gibi, politikacılardan da başkaca bir beklentilerinin olmamasıdır. Ve böylece politika gösterisi, tıpkı kamusal alanda sahnelenen diğer gösteriler gibi, kimliğin çıkarlardan önce geldiği düşüncesini insanların kafasına acımasızca ve durmaksızın çivi gibi çakan bir mesaja ya da gerçekten önemli olan şeyin çıkarlar değil kimlikler olduğunu, ne yaptığınızdan çok kim olduğunuz sorusunun daha önemli olduğunu öğreten bir derse dönüşür. En üsttekinden en alttakine, kamusal alandaki ilişkilerin ve kamusal hayatın kendisinin özü haline gelen şey, gerçek benliğin açığa çıkarılmasıdır; çıkarların yönlendirdiği gemiler bir kez battığında, kazazedelerin can havliyle tutunacakları dal, öz kimliktir. Ve sonra, Sennett'in işaret ettiği gibi, "cemaati ayakta tutmak kendi içinde bir amaç haline gelir; gerçekten cemaate ait olmayanların tasfiyesi ise cemaatin işidir". O noktadan sonra "müzakerenin reddi ve dışarıdakilerin aralıksız tasfiyesi için mantıklı bir açıklama getirme" ihtiyacı da kalmaz.

"Ötekini", farklı olanı, yabancıyı ve dışarlıklıyı uzakta tutma çabası ve iletişim, uzlaşım ve karşılıklı bağlılık ihtiyacının önüne geçme kararlılığı, toplumsal bağların yeni kırılganlığında ya da akışkanlığında kök salmış varoluşçu belirsizlik karşısında verilmiş tek –anlaşılabilir olmasa da– beklenen tepkidir. Bu kararlılık, kirlenme ve arınmaya karşı günü-

1. Sennett, *The Fall of Public Man*, s. 260 vd.

müzde duyduğumuz saplantılı ilgiye, "yabancı unsurların" istilasını kişisel güvenliğe yönelik bir tehdit, güvenliği de [toplumsal] temizlik hali olarak görme eğilimimize çok uygundur. Ağzımızdan veya burnumuzdan vücudumuza giren yabancı maddelere karşı gösterdiğimiz hassas dikkat ile yakın çevremize sızan yabancılara karşı gösterdiğimiz temkinli yaklaşım, aynı bilişsel çerçeve içinde yan yana durur. Her ikisi de onları "sistemimizden atma" isteği uyandırır.

Bu tür istekler etnik ayrımcılık, özellikle "yabancıların" istilasına karşı savunma politikalarında birbirine yaklaşır ve bir araya gelir. Georges Benko'nun dediği gibi:

> Ötekilerden daha Öteki Ötekiler vardır: dışarıdan gelen yabancılar [*foreigners*]. Ötekini artık kavrayamaz olduğumuzdan dolayı insanları yabancı olarak dışlamak toplumsal bir patoloji göstergesidir.[1]

Patolojik olabilir; fakat bu, kararlı ve güvenilir anlamdan yoksun bir dünyaya zorla –ve nafile bir çabayla– anlam yüklemeye çalışan bir aklın patolojisinden çok, politik patolojiyle –yani, diyalog ve müzakere sanatının solup gitmesiyle, mücadelenin ve karşılıklı adanmışlığın yerini kaçış ve kaytarma tekniklerinin almasıyla– sonuçlanan bir kamusal alan patolojisidir.

"Sakın yabancılarla konuşma" –bir zamanlar endişeli anne babalar zavallı çocuklarını böyle uyarırlardı– şu günlerde yetişkin normalitesinin stratejik temel kuralı haline gelmiş durumda. Bu kural, yabancıların [*strangers*], insanların konuşmayı reddettiği kişiler olduğunu bir yaşam gerçeğiymiş ve doğru bir düsturmuş gibi yeniden önümüze koyar. Üyelerinin varoluşsal güvensizlik ve endişe duygularına köklü bir çözüm bulmaktan âciz hükümetler, [yabancılarla konuşmama düsturuna] dört elle sarılırlar. "Ötekiliğin" en kapsamlı ve en somut tezahürü olan "göçmenler" arasında kurulacak

1. Benko, "Introduction", s. 25.

birleşik bir cephe, korku içinde yaşayan ve kafaları karışmış bireyleri, "ulusal cemaati" uzaktan da olsa andıran bir oluşum içinde bir araya getirmeyi vaat eden en makul seçenektir; bu ise, günümüzdeki hükümetlerin yapabileceği ve yapmakta olduğu az sayıda işlerden biridir.

George Hazeldon'ın Heritage Park projesi, sokakta yürüyen herkesin en nihayetinde birbirleriyle serbestçe konuşabildiği bir yer olacaktı. Serbestçe konuşabileceklerdi çünkü –içinde hiçbir karşı düşüncenin geçmediği fakat kimsenin kimseyi onaylamak zorunda da olmadığı gündelik ve sıradan cümleler teatisi dışında– konuşacakları çok az şey olacaktı. Heritage Park cemaatinin herkesin hayalini kurduğu bu saf hale ancak ve ancak çözülme ve bağların koparılması ile ulaşılabilir.

Zamanın tarihi olarak modernite

Çocukken (yani başka bir zamanda ve başka bir mekândayken) şu soruyu sıklıkla duyardınız: "Buradan oraya gitmek ne kadar sürer?" Cevap ise, "Eğer hızlı yürürsen, aşağı yukarı bir saat," olurdu. Çocukluğumdan çok daha eski zamanlarda bu cevap, kanımca, şöyle olurdu: "Eğer şimdi yola çıkarsan, öğlene orada olursun," ya da "Gün batmadan orada olmak istiyorsan, hemen yola çıksan iyi olur." Günümüzde de benzer cevaplar duyabilirsiniz. Fakat öncesinde, "Araban var mı, yoksa yürüyerek mi gideceksin?" gibi daha ayrıntılı bilgi isteyen bir soru olacaktır.

[İngilizcede] mesafe olarak uzak [*far*] ile zaman olarak uzak [*long*] kavramları, tıpkı mesafe olarak yakın [*near*] ile zaman olarak yakın [*soon*] gibi, bir zamanlar hemen hemen aynı şeye karşılık geliyorlardı: Kişi, belli bir mesafeyi (yürüyerek, tarla sürerek veya mahsul hasat ederek) kat etmek için ne kadar çok ya da az çaba sarf edecektir? Eğer insanları "mekân" ve "zaman" kavramları ile neyi kastettiklerini açıklamaya zorlasaydınız, size büyük ihtimalle, "mekânın" belli bir süre içinde kat ettiğiniz şey, "zamanın" ise o mekânı kat et-

mek için gerekli şey olduğunu söylerlerdi. Ne var ki, herhangi bir zorlama olmaksızın kimse bu tanım oyununu oynamaya kalkışmazdı. Neden oynasınlardı ki? Gündelik hayatın içindeki pek çok şeyin, onları tarif etmemiz istenene kadar farkına varmayız; dahası, birisi bize sormadan önce onları tanımlama ihtiyacı da duymayız. Günümüzde "mekân" ve "zaman" olarak adlandırılan şeylerin eskiden algılanış şekli yeterli olduğu kadar, sınırları "biyolojik donanım [*wetware*]" –insanlar, öküzler veya atlar– tarafından belirlendiği müddetçe, gereğinden fazla ayrıntılı da değildi. Bir kişinin bacakları diğer bir kişinin bacaklarından farklı olabilir, fakat birinin bacakları yerine başka birinin bacaklarını koymak kas gücü kapasitesinden başka bir değişikliğe yol açmayacaktır – ki bu da çok büyük bir fark değildir.

Antik dönem Yunanistan'ındaki Olimpiyat oyunlarında kimse yarışma ya da Olimpiyat dereceleri ya da bunların kaydını tutma gibi bir şeyi düşünmüyordu – dolayısıyla rekor kırmak diye bir durum da yoktu. Bunların düşünülmesi ve bireyler arasındaki farklara önem verilmesi –ve böylece zamanın *tarihöncesinin*, yani kapasitesi insanın biyolojik donanımıyla sınırlı egzersizlerle geçen o upuzun dönemin sona erip zamanın *tarihinin* başlaması için– insan ya da hayvan kaslarının gücünden farklı bir şeyin bulunup kullanıma sokulması gerekti. Zamanın tarihi modernite ile başladı. Gerçekten de modernite, her şeyden önce, belki de başka her şeyin ötesinde, *zamanın tarihiydi*: Modernite, zamanın bir tarihe sahip olduğu zamanki halidir.

Bir zamanlar aynı ve tek bir kavram olan zaman ve mekânın neden ayrıştığını ve insanın hem düşüncesi hem eyleminde birbirine uzak düştüğünü öğrenmek için tarih kitaplarını karıştırdığımızda karşımıza, sıklıkla, aklın kahraman şövalyelerinin –yani, cesur filozofların ve gözü kara biliminsanlarının– yaptıkları keşiflerin moral verici öyküleri çıkar. Gökcisimlerinin uzaklıklarını ve hızlarını ölçen astronomları, "fiziksel cisimlerin" ivmesi ile kat ettikleri mesafe arasındaki ilişkileri hesaplayan Newton'ı ve bütün bunları akla gelebilecek en soyut ve nesnel ölçüm birimlerine, yani sayılara döke-

rek açıklamak için nasıl uğraştıklarını; ya da onların başarılarından etkilenerek zaman ile mekânı birbirinden bağımsız ve insan deneyiminin ötesinde iki farklı bilişsel kategori olarak ayıran Kant'ı öğreniriz. Fakat filozoflar haklı olarak *sub specie aeternitatis –sonsuzluğun açısından–* düşündüklerini iddia etseler de, [bu düşünce] sonsuzluğun ya da sınırsızlığın, her zaman için insanın edim sınırları içinde kalan sonlu bir parçasıdır. Bu parça, felsefi ve bilimsel düşüncenin ve zamanlar üstü gerçeklerin örüldüğü ampirik malzemenin "epistemolojik zeminini" oluşturur; aslına bakılırsa, tarihin derinliklerinde unutulup gitmiş kafası karışıkları, fantezi peşinde koşanları, şairleri ve sair hayalperestleri gerçek anlamda büyük düşünürlerden ayıran şey, bu sınırlılık durumudur. Mekânın ve zamanın efendilerinin durduk yerde dönüp filozofların gözlerinin içine bakmaya başlamaları için insan ediminin kapsamı ve taşıma kapasitesine bir şeyler olmuş olmalı.

Bu "bir şey", insanların ya da hayvanların kas gücüyle ulaşılandan daha hızlı gidebilen taşıt araçlarının yapılmasıydı; insanların ve hayvanların aksine, gittikçe daha hızlı gidecek şekilde yapılabilen bu taşıt araçları, çok daha uzun mesafelerin çok daha kısa sürede aşılabilmesini sağladı. İnsan ya da hayvan temelli olmayan bu tür taşıt araçları ortaya çıktığında, bir yerden bir yere gitmek için gereken zaman, artık mesafenin ve esnek olmayan biyolojik donanımın bir vasfı olmaktan çıkarak, seyahat tekniğinin bir özelliği oldu. Zaman, ne umarsızca katı ve değişmeyen biyolojik donanımın ne de insanın müdahalelerine karşı son derece dirençli rüzgârın veya suyun kaprisli ve tutarsız güçlerinin değil, insanların icat ve imal edebildiği, kendine uygun hale getirebildiği, kullanabildiği ve kontrol edebildiği "donanımın [*hardware*]" sorunu haline gelmiştir; aynı şekilde zaman, büyük toprak kitlelerinin veya denizlerin sabit, durağan boyutlarından da bağımsız bir faktördür. Zaman mekândan farklıydı, çünkü mekânın aksine, değiştirilebilir ve maniple edilebilirdi; o da ayrılığın ve karmaşanın bir faktörü, zaman-mekân evliliğinin dinamik ortağı haline geldi.

Benjamin Franklin vaktin nakit olduğunu söyledi; insanı zaten "alet yapan hayvan" olarak tanımladığı için bu yargıya varabilmişti. Ondan sonraki iki yüz yıl boyunca edinilen deneyimi özetleyen John Fitzgerald Kennedy, 1961'de, yurttaşlarına şu tavsiyede bulunuyordu: "Zamanı bir araç olarak kullanmalıyız, [üzerinde tembellik edecek bir] yatak olarak değil." Zaman, mekânın direncini kırmak için verilmekte olan mücadelede -mesafeleri kısaltan, insanın başarma arzusu önündeki engellerin anlamları içinden "uzaklığı" çıkaran- bir araç (yoksa silah mı?) olarak kullanılmaya başlandığı andan itibaren, nakde dönüştü. Bu silahı kuşanan biri, hedefine mekânın fethini koyabilir ve bütün içtenliğiyle bu görevi yerine getirme işine girişebilir.

Krallar kâhyalarından daha rahat, baronlar da serflerinden daha iyi koşullar altında yolculuk yapabiliyordu belki, fakat ilke olarak, kimse kimseden çok daha hızlı gidemiyordu. Fiziksel donanım insanları birbirinden farklı kılarken biyolojik donanım insanları birbirine yaklaştırıyordu. Bu farklar (insanların kas gücündeki farklılıklar nedeniyle ortaya çıkanların aksine), kendi "müessiriyetlerinin (etkililik)" bir koşulu olmadan ve daha fazla farklılıkların nedeni olmadan önce, bütün bu farklılıklar da hiç olmadıkları kadar derin ve tartışmaya daha kapalı hale gelmeden önce, insan eyleminin birer *ürünüydüler*. Buhar makinelerinin ve içten yanmalı motorların gelişiyle birlikte biyolojik donanıma dayanan eşitliğin de sonu geldi. Artık bazı insanlar gitmek istedikleri yerlere başkalarından çok önce ulaşabiliyordu; aynı zamanda yakalanma, yavaşlatılma veya durdurulma riskinden uzak, peşindekilerden kaçabiliyordu da. Kim daha hızlı seyahat edebiliyorsa, daha fazla toprak üzerinde hak iddia edebiliyor -ve böylece daha fazla toprağı kontrol edebiliyor, haritasını çıkarabiliyor ve gözetim altına alabiliyor- rakiplerini güvenli bir uzaklıkta, davetsiz misafirleri ise sınırlarının dışında tutabiliyordu.

Modern dönemin başlangıcını değişen insan pratiklerinin çeşitli yönleriyle açıklamak mümkün gibi görünse de zamanı mekândan ayırmak, onu insanın yaratıcı gücünün ve

teknik kapasitesinin boyunduruğundan kurtarmak ve böylece zaman ile mekân arasında bir zıt ikilik kurarak bunu, mekânı/uzayı fethetme aracı olarak kullanmak da en az ilki kadar geçerli bir çıkış noktası olabilir. Modernite, ivme ve toprak fethi yıldızlarının altında doğmuştur ve bu yıldızlar modernitenin karakteri, işleyişi ve kadri ile ilgili bütün bilgileri içeren bir takımyıldız oluştururlar. Bu bilgileri okumak için hayal gücü zengin bir astrologdan çok, işinin ehli bir sosyoloğa ihtiyaç vardır.

Zaman ile mekân arasındaki ilişki artık önceden belirlenmiş ve durgun değil, sürece bağlı, değişken ve dinamikti. "Mekânın fethi", daha hızlı makineler anlamında kullanılır oldu. Hızlı yer değiştirme, daha geniş mekân demekti ve hareketin hızlandırılması mekânın genişletilmesinin yegâne aracı haline geldi. Bu durumda, oyunun adı mekânsal genişlemeydi ve masada ortaya sürülen de mekândı; mekân değer, zaman ise araçtı. Değeri maksimize etmek için araçları keskinleştirmek gerekiyordu: Max Weber'in ileri sürdüğü gibi, modern medeniyetin geçerli ilkesi olan "araçsal rasyonalite", büyük oranda, bir yandan verimsiz", atıl, boş ve dolayısıyla boşa harcanan zamanı ortadan kaldırırken, diğer yandan da görevleri daha hızlı yerine getirmenin yollarını bulmaya odaklanmıştı; ya da, aynı şeyi eylemin araçları yerine etkileri açısından ifade edecek olursak, mekânı daha çok sayıda nesneyle doldurmaya ve belli bir süre içinde doldurulabilecek mekânın sınırlarını genişletmeye odaklanmıştı. Mekânın modernizm tarafından fethinin eşiğindeyken Descartes, ileriye bakarak, fiziksel anlamda var olan –uzayda yer kaplayan– her şeyi *res extensa* [1] şeklinde tanımlayarak, varoluşu mekânsallıkla [*spatiality*] özdeşleştirmişti. (Rob Shields'ın esprili bir biçimde söylediği gibi, Descartes'ın meşhur, "*Düşünüyorum öyleyse varım,*" önermesi, anlamını bozmadan, "Yer kaplıyorum, öy-

1. (Lat.) Yer kaplayan şey. (Y.N.)

leyse varım," şeklinde yeniden söylenebilir.)[1] Bu fethin yakıtı azalıp durma noktasına hızla yaklaştığı günlerde Michel de Certeau –geçmişe bakarak– iktidarın toprak ve sınırlarla ilişkili olduğunu söylemişti. (De Certeau'nun bu görüşünü Tim Cresswell'in yakınlarda özetlediği gibi, "güçlülerin silahları [...] sınıflandırma, nitelendirme ve bölmedir. Güçlülerin güvencesi, haritaların kesinliğidir"[2]. Burada adı anılan silahların hepsinin, mekânda gerçekleştirilen işlemler olması dikkat çekicidir). Güçlü ile zayıf arasındaki farkın, harita imgesiyle şeklini bulan –yani sınırları sıkı sıkıya korunan ve kontrol altında tutulan– bölge ile müdahaleye açık, sınırları yeniden çizilebilen bölge arasındaki fark olduğu söylenebilir. En azından, modern tarihte olan ve uzun süredir olmayı sürdüren şey de budur.

Ağır moderniteden hafif moderniteye

Günümüzde sonuna yaklaşmakta olduğumuz tarihin bu bölümüne, henüz daha iyi bir terim bulamadığımız için *donanım*, ya da *ağır* modernite –ya da büyüklük takıntılı modernite, "büyük iyidir" ya da "ne kadar büyükse o kadar güçlü, ne kadar çoksa o kadar başarılıdır" türü bir modernite– çağı da diyebiliriz. *Donanım* çağı, ağırlığın ve gittikçe hantallaşan makinelerin, her biri bir öncekinden daha büyük fabrika arazilerini ve sayıları günden güne artan fabrika işçilerini çevreleyen uzun fabrika duvarlarının ve masif lokomotiflerle devasa transatlantiklerin çağıydı. Mekânı fethetmek ve her yanına görülebilir mülkiyet işaretleri bırakarak ve "Girmek Yasaktır!" tabelaları asarak sahiplenmek en büyük amaçtı. Modern takıntılar arasında en kalıcı olanı, böl-

1. Bkz. Rob Shields, "Spatial stress and resistance: social meanings of spatialization", *Space and Social Theory* içinde, ed. Benko ve Strohmayer, s. 194.

2. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, *1984*; Tim Crosswell, "Imagining the nomad: mobility and the postmodern primitive", *Space and Social Theory* içinde, s. *362-3* .

geydi ve modern arzuların içinde en zorlayıcı [*compulsive*] olanı bölge kazanımıyken sınırların korunması en yaygın, en dayanıklı ve kontrolden çıkmış bir şekilde büyüyen modern bağımlılıklar listesinin üst sıralarındaydı.

Ağır modernite, bölgesel fetihler dönemiydi. Zenginlik ve iktidar –demir madeni yatakları ve kömür damarları gibi büyük yer kaplayan, hantal ve kıpırtısız– toprakla sıkı sıkıya ilişkiliydi. İmparatorluklar dünyanın en ücra köşelerine kadar yayıldılar: Önlerindeki tek engel, en az kendileri kadar ya da kendilerinden daha güçlü diğer imparatorluklardı. Birbiriyle yarışan imparatorlukların ulaşamadıkları yerlerde kalan bölgeler sahipsiz sayılıyordu; kimseye ait değildiler ve dolayısıyla *boş alan*dılar – ve boş alan hareketi çeken, tembellik yapanları dışlayan bir bölgeydi. ("Doğa boşlukları sevmez" diyen zamanın popüler bilimi, çağın ruhunu mükemmel bir şekilde yansıtıyordu.) Bundan daha kötü ve katlanılmaz olanı, dünya üzerindeki "boş noktaların" varlığıydı: Adı henüz duyulmamış ve keşfedilmemiş adalar ve takımadalar, keşfedilmeyi ve kolonileştirilmeyi bekleyen muazzam kara parçaları, kıtaların ayak basılmamış ve sahiplenilmemiş iç kısımları, bir an önce ışık gelsin diye yalvaran sayısız "karanlığın yürekleri". Gözü kara kâşifler, Walter Benjamin'in "denizci hikâyelerinin" modern versiyonlarının, çocukluk hayallerinin ve yetişkin nostaljilerinin kahramanlarıydılar. Yola çıkışlarında coşkuyla uğurlanır, dönüşlerinde resmî törenlerle karşılanırlardı; ister ormanda ister çalıların arasında isterse donmuş toprak üstünde, henüz keşfedilmemiş bir dağ, göl ya da ova peşinde yolculuktan yolculuğa koşarlardı. James Hilton'ın Shangri La'sı gibi modern cennetler uzakta bir yerlerde, hâlâ "keşfedilmemiş", gizli ve ulaşılamaz, geçilmemiş ve geçilemeyecek dağ başlarında veya ölümcül çöllerde, henüz izi sürülmemiş bir keçiyolunun sonundaydı. Macera ve mutluluk, zenginlik ve güç coğrafi kavramlar, ya da –oldukları yerde sabit, devredilemeyen– "gayrimenkullerdi". Hepsi de aşılamayan duvarlara, geçilemeyen kontrol noktalarına, uyku nedir bilmez sınır nöbetçilerine ve konumların gizlili-

ğine ihtiyaç duyuyordu. (Amerikalıların 1942'de Tokyo'ya yaptıkları ölümcül saldırının merkezi ve İkinci Dünya Savaşı'nın en iyi korunan sırlarından biri olan hava üssünün kod adı, "Shangri La" idi.)

Büyüklüğe ve donanımın kalitesine bağlı olan zenginlik ve güç ağır, idaresi zahmetli ve hantal olmaya yazgılıdır. Her ikisi de "cisimleşmiştir", beton ve çelikle sıkı sıkıya yere sabitlenmiştir ve hacmi ve ağırlığıyla ölçülürler. İşgal ettikleri yerin genişlemesiyle büyürler ve korunmaları için işgal ettikleri alanın korunması gerekir: Mekân hem yuvaları hem kaleleri hem de hapishaneleridir. Daniel Bell, bu tür yuva/kale/hapishaneler içinde en güçlü, en çok gıpta edilen ve öykünülen örnek olarak General Motors'un Michigan'daki "Willow Run" fabrikasını gösterir.[1] Fabrika binasının kapladığı alan yaklaşık bin metrekareydi. Bir otomobil üretmek için gerekli bütün malzeme tek ve devasa bir binanın içinde, muazzam büyüklükte bir çatının altındaydı. İktidarın mantığı ile kontrolün mantığı "içerisi" ile "dışarısı" arasında yapılan katı ayrımda ve bu ikisi arasındaki sınırın titizlikle korunmasında yatar. Her iki mantık da iç içe geçmiş, tek bir temel prensip etrafında organize olan büyüklük mantığı şeklinde cisimleşmiştir: Yani bir şey ne kadar büyükse o kadar verimlidir. Modernitenin ağır versiyonunda ilerleme demek, boyut olarak büyüme ve mekânsal genişleme demekti.

Mekânın bir bütün, derli toplu ve homojen mantığa tabi olarak kalmasını sağlayan şey, zamanın rutinleştirilmesiydi. (Bu tür zamanı "metrik" olarak adlandırırken Bell, rutinleştirmenin en önemli aracına başvuruyordu.)

Mekânın fethinde zamanın, esnek ve şekillenebilir olması, her şeyden önce, her birimin gittikçe artan "mekân-yutucu" kapasitesi yoluyla büzüşebilmesi gerekiyordu: Seksen günde devriâlem cazip bir hayaldi, fakat bu yolculuğu seksen günde yapmak kesinlikle çok daha çekiciydi. Önce Manş

1. Bkz. Daniel Bell, *The End of Ideology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, *1988*, s. 230-5. [*İdeolojinin Sonu*, çev. Volkan Hacıoğlu, Sentez Yay., Bursa, 2013.]

Denizi'ni, ardından Atlantik Okyanusu'nu uçarak geçmek ilerlemenin ölçüsünü gösteren dönüm noktalarıydı. Bununla birlikte, iş fethedilen mekânın tahkim edilmesine, ehlileştirilmesine ve evcilleştirilmesine geldiğinde katı, birörnek ve esnek olmayan –tekdüze ve değiştirilemez şekilde sıralanmaya uygun, hepsi aynı kalınlıkta dilimlere ayrılabilecek kadar katı– bir zamana ihtiyaç vardı. Mekân, ancak kontrol edilebildiğinde gerçek anlamda fethedilebildi – buradaki kontrol, ilk ve en önce, "zamanın ehlileştirilmesi", iç dinamiklerinin etkisizleştirilmesi, kısaca zamanın tek tipleşmesi ve koordinasyonu anlamına geliyordu. Nil Nehri'nin kaynağına rakip kâşiflerden önce ulaşmak harika ve heyecan verici bir başarıydı, fakat gideceği yere tarifede belirlenen zamandan önce ulaşan bir tren veya montaj hattına diğer parçalardan önce varan otomobil parçaları ağır modernitenin en büyük kâbuslarındandı.

Rutinleştirilen zaman, mülkü "mütecavizlerden" korumak adına üst kenarları dikenli teller ya da cam kırıkları ile taçlanmış ve kapıları sıkı kontrol altında tutulan yüksek duvarlarla güçlerini birleştirdi; bu duvarlar, ayrıca, içeridekilerin de canları istediği zaman dışarı çıkmalarını önlüyordu. Ağır modernite zamanlarının en beğenilen ve en çok örnek alınan tasarlanmış rasyonalitesi olan "Fordist fabrika", bir yüz yüze karşılaşma mekânı olduğu kadar, sermaye ile emek arasında kıyılan "ölüm bizi ayırıncaya dek" türü bir evlilik yeminiydi de. Bu evlilik, daha çok, mantık ya da ihtiyaç giderme evliliğiydi; hiçbir şekilde bir aşk evliliği değildi – fakat "sonsuza kadar" evli kalmaya kavl edilmişti ve çoğu zaman da öyle olmuştu. Bu evlilik, özü itibarıyla –her iki taraf için de– tekeşliydi. Boşanma söz konusu değildi. Evli taraflar, iyi günde kötü günde, birbirinden ayrılmayacaktı; biri olmadan diğerinin hayatta kalması mümkün değildi.

Rutinleştirilmiş zaman çalışanı olduğu yere adeta çivilerken, fabrika binalarının muazzam hacimleri, makinelerin ağırlığı ve en önemlisi, olduğu yere zincirlenmiş emek, sermayeyi bir arada tutan harçtı. Ne sermaye ne de emek yerin-

den kıpırdayamıyordu; zaten böyle bir niyetleri de yoktu. Acısız bir şekilde boşanma seçeneğinin söz konusu olmadığı bütün evlilikler gibi, sermaye ile emek evliliğinden de kavga dövüş eksik olmuyordu; arada bir şiddetli çatışmalar baş gösteriyor ama diğer zamanlarda düşük yoğunluklu olsa da daha acımasız ve aralıksız siper savaşları yaşanıyordu. Fakat plebler hiçbir zaman şehri tek etmeyi düşünmediler; yönetici soylular sınıfının ise böyle bir özgürlüğü kalmamıştı artık. Ne sermayeyi ne de emeği yerlerinde tutmak için, Menenius Agrippa'nınki gibi bir söyleve gerek vardı. Çatışmanın yoğunluğu ve sürekliliği, kader birliğinin canlı bir örneğiydi. Fabrika rutininin dondurulmuş zamanı, fabrika duvarlarının katılığıyla birleşince sermayeyi, en az kontrolü altındaki emek kadar yerinden kıpırdayamaz hale getirmişti. Ne var ki bütün bunlar, yazılım kapitalizmi ve "hafif" moderniteyle birlikte değişti. Sorbonne'dan Daniel Cohen durumu kısaca şöyle özetliyor: "Kariyerine Microsoft'ta başlayan birinin, yolun onu nereye götüreceği konusunda hiçbir fikri yoktur. Ford'da ya da Renault'da işe başlayan biri ise başladığı yerden fazla ileri gidemeyeceğini bilir."[1]

Cohen'in verdiği iki örnekte de "kariyer" teriminin doğru bir terim olduğundan emin değilim. "Kariyer" deyince, Amerika üniversitelerindeki hangi aşamalardan geçileceği, başvuru ve kabul koşulları aşağı yukarı açık ve net olarak belirtilmiş "kalıcı memuriyet kadrolarına" benzeyen, önceden belirlenmiş bir gidişat akla gelir. "Kariyer çizgileri" mekân ve zamanın eşgüdümlü baskısıyla şekillenir. Microsoft çalışanlarına ya da şirketi yakından izleyip onu taklit edenlere olanlar, uzun ömürlü yapıları, özellikle de toplam yaşam süresi başından belli olan yapıları olumsuz etkilemektedir. Microsoft gibi yapılarda yöneticilerin en büyük derdi "gidişata daha iyi uyum sağlayabilen daha gevşek yapılı örgütsel formlardır" ve bu tür yapılarda iş organizasyonu, "çok parçalı, karmaşık ve

1. Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvrétes des nations*, Paris, Flammarion, 1997, s. 84.

hızlı hareket eden, dolayısıyla 'muğlak', 'bulanık' veya 'plastik' olarak algılanan bir dünyanın ortasında mükemmel bir uyum adası oluşturmak için"[1] girişilen sürekli ve sonu gelmez çabalar olarak görülmektedir. Bu koşullar altında, "kariyer" fikri belirsizleşmekte ve tamamen anlamsız kalmaktadır.

Ne var ki bu, sadece gereksiz terminolojik bir ayrıntıdır. Terimler ister doğru ister yanlış kullanılmış olsun, asıl önemli nokta, Cohen'in yaptığı mukayesenin zamanın modern tarihinde gerçekleşen çok önemli değişimi çok iyi kavramış ve bu değişimin insanlığın varoluş koşulları üzerinde göstermeye başladığı etkilerin ipuçlarını veriyor oluşudur. Söz konusu değişim, aslında, zamanın yok edilmesi maskesi altında mekânın yeni bir biçimde bağlam dışına itilmesidir. Işık hızında gerçekleşen iletişim evreninde –yani, yazılım çağında– mekân, kelimenin tam anlamıyla "ânında" kat edilebilmektedir; "uzak" ile "burada" arasındaki fark, yok hükmündedir. Eylemler artık mekânla sınırlı değildir ve mekânın önemi neredeyse hiç kalmamıştır. Askerî uzmanların kullandığı anlamıyla "stratejik değerini" yitirmiştir.

Georg Simmel'in ifade ettiği gibi, bütün değerler, "öteki değerlerden feragat edilerek" kazanılacaksa "değerlidir"; "bir şeyi değerli olarak görmemizi" sağlayan, "o şeylere ulaşmak için izlenen dolambaçlı yoldur". Simmel, "değer fetişizmi" hikâyesini bu sözcükleri kullanmadan şöyle anlatır: "Bir şeyin değeri, maliyeti kadardır"; fakat bu durum karşımıza tam tersi bir şekilde çıkar: "Bir şeyin maliyeti, değerleri kadardır."

1. Nigel Thrift, "The rise of soft capitalism", *Cultural Values*, Nisan 1997, s. 39-40. Thrift'in makaleleri tam anlamıyla aydınlatıcı ve çığır açıcıdır, fakat bu yazısının başlığında ve metin boyunca kullandığı "yumuşak kapitalizm" kavramı sanki yanlış bir isimlendirme –ve yanıltıcı bir niteleme– gibidir. Hafif modernitenin yazılım (*software*) kapitalizminin "yumuşak" hiçbir yönü yoktur. Thrift, yeni bir yüze kavuşan kapitalizmin özünü en iyi yansıtan metaforlardan ikisinin "dans" ve "sörf" olduğunu belirtir. Metaforlar duruma çok uygundur, zira ikisinde de ağırlıksızlık, hafiflik ve hareket kolaylığı çağrışımları vardır. Fakat gündelik dans ve sörf hiçbir şekilde "yumuşak" değildir. Dansçılar ve sörfçülerin, özellikle kalabalık dans pistlerinde dans eden ve yükselen suların kabarttığı dalgaların üzerinde sörf yapanların, tam tersine, "sert/katı" olmaları gerekir. Yazılım kapitalizmi de sertlik ve katılık bakımından, atası olan donanım kapitalizminden hiç de aşağı değildir. Ve sıvı, hiçbir şekilde yumuşak değildir. Su baskınlarını, selleri veya yıkılan barajları bir düşünün.

Asıl müzakere edilmesi gerekenler, nesnelerin birer kullanım eşyasına dönüştükleri süreç içindeki engellerdir, değerleri değerli kılan şey, "onlar için verilen mücadelenin yoğunluğundur".[1] Eğer en uzak noktalara gitmek için bile zaman kaybetmek ve feda etmek gerekmiyorsa mekân, Simmel'in kastettiği anlamda, bütün değerini yitirir. Mesafeler bir kez elektronik sinyallerin hızında aşılmaya (ve böylece mekânın birbirinden fiziksel olarak uzak parçaları birbirlerini etkilemeye) başladıktan sonra, bütün zaman referansları, Jack Derrida'nın kullandığı şekliyle, "*sous rature*"[2] hale gelmiştir. "Ânındalık" her ne kadar çok hızlı harekete ve çok kısa zamana karşılık geliyor gibiyse de, aslında, zamanın denklemin bir faktörü olmadığına ve aynı şekilde, değer hesabında kullanılamayacağına işaret eder. Zaman, "hedefe giden dolambaçlı yol" değildir artık, dolayısıyla mekâna herhangi bir değer kazandırmaz. Yazılım zamanının "neredeyse ânındalık" özelliği, mekânın daha fazla değer kaybetmesine yol açar.

Max Weber'in terminolojisiyle araçsal rasyonalite de denen donanım, ya da ağır modernite çağında zaman, değerin geri dönüşlerinden, yani mekândan, maksimum verim alabilmek için dikkatli harcanması ve idare edilmesi gereken bir araçtı; yazılım, yani hafif modernite çağında ise zamanın bir değer-erişim aracı olarak etkililiği sonsuza yakındır ve paradoksal olarak, potansiyel hedefler alanındaki bütün bi-

1. Bkz. Georg Simmel, "A chapter in the philosophy of value", *The Conflict in Modern Culture and Other Essays* içinde, çev. K. Peter Etzkorn, New York, Teachers-College Press, 1968, s. 52-4.

2. "Bozuma/söküme sokmak" olarak çevirebileceğimiz bu terim, "önce bir sözcük yazmak sonra onu karalamak ve sonra hem sözcüğü hem de karalamasını baskıya vermek demektir [...] Buradaki düşünce şudur: Sözcük eksik ya da daha çok yetersiz olduğundan karalanır. Çünkü sözcüğün okunabilir kalması zorunludur. Derrida stratejik değeri yüksek bu işlemi, Varlık sözcüğünü sık sık karalayan [...] Martin Heidegger'den almıştır. Bu işlem sayesinde hem karalaması hem de sözcüğün kendisi bir arada durur; çünkü sözcük tek başına yetersiz, ama onsuz yapamayacağımızdan da gereklidir. Heidegger, varlığın anlamlama yetisi yoluyla asla tüketilemeyeceğine inanır. Dolayısıyla varlık her zaman anlama yetisine önseldir. Hem de bütünüyle aşar onu. Varlık, bütün gösterenleri gösteren sonul bir gösterilen, 'aşkın gösterilen'dir." Kaynak: http://www.poetikhars.com/webblog/bibliobot/derrida- ve-yapibozum) (Ç.N.)

rimlerin değerini birbirine eşitler. Soru işareti araçların üzerinden sonuçların üzerine kaymıştır. Zaman-mekân ilişkisine uygularsak, bunun anlamı şudur: Mekânın bütün parçalarına aynı zaman dilimi içinde [yani, ânında] ulaşılabildiği için mekânın hiçbir parçası ayrıcalıklı değildir ve hiçbirinin "özel değeri" yoktur. Mekânın bütün parçalarına istenilen anda ulaşılabiliyorsa, nereye ne zaman ulaşıldığının bir önemi ve herhangi bir parçaya ulaşımı güvenlik altına almanın da anlamı yoktur. Bir yeri istediğiniz zaman ziyaret edebileceğinizi biliyorsanız, orayı daha sık ziyaret etme isteği ya da ömür boyu geçerli bir giriş biletine para harcama gereği duymazsınız. Dahası, kolaylıkla ulaşabileceğiniz ve çıkarlarınız veya "topikal bağıntı" değiştiğinde kolayca terk edebileceğiniz bir toprak parçasını işlemek ve bakımını yapmak, sürekli gözetip kollamak gibi zahmetli ve son derece riskli bir iş için masrafa girmeye de daha az gerek duyarsınız.

Var olmanın baştan çıkarıcı hafifliği

Yazılım dünyasının ele avuca sığmayan, anlık zamanı ayrıca değersizdir de. "Ânındalık", bir şeyin orada ve o anda gerçekleştiği demektir, fakat aynı zamanda tüketimin de ânında olacağı ve ilginin hemen kaybolacağı anlamına da gelir. Sonu başlangıçtan ayıran zaman-mesafe bağıntısı gittikçe zayıflamış, tamamen kaybolmaya yüz tutmuştur; eskiden zamanın geçişini göstermek ve böylece "gözden çıkarılmış zamanı [*forfeited time*]" ölçmek için kullanılan bu iki kavram, aralarındaki –bütün anlamlar gibi– katı zıtlıktan doğan anlamlarının büyük bir parçasını yitirmiş durumdadır. Artık sadece "anlar" –boyutsuz noktalar– vardır. Fakat böyle bir zaman, yani anların bir araya yığılmasıyla şekillenen zaman hâlâ "bizim bildiğimiz" zaman mıdır? "Zamanda bir an" deyişi, en azından kimi bakımlardan, bir oksimorondur. Kim bilir belki de zaman, bir değer olarak mekânı öldürdükten sonra intihar etmiştir? Zaten mekân, zamanın, kendi yok oluşuna doğru tutturduğu o çılgın koşunun ilk kurbanı değil miydi?

Burada tanımlanan şey, elbette ki, zamanın tarihi içindeki *liminal* [sınırda] bir durum – yani, şu anki haliyle, tarihin nihai yönelimidir. Bir yerden diğerine ulaşmak için gereken zaman her ne kadar sıfıra yakın olsa da, henüz sıfıra ulaşamadık. Üretilmiş en hızlı işlemcilerle donatılmış en ileri teknoloji ürünü bilgisayarların bile gerçek anlamda "ânındalığa" ulaşmak için kat etmesi gereken uzun bir yol vardır. Ne mantıksal olarak bunun arkasından gelen "mekânın bağıntısızlığı [*irrelevance of space*]" gerçekten ve tam anlamıyla gerçekleşmiş, ne de ağırlıksızlığa –yani, insan eylemliliğinin [*agency*] sonsuz değişkenliği ve esnekliğine– ulaşılmıştır. Fakat burada tanımı yapılan durum, hafif modernitenin gelişim ufkudur. Daha da önemlisi, ana operatörlerinin, asla tam olarak gerçekleşemeyecek olmasına rağmen (yoksa bu nedenle mi?) asla peşini bırakmadıkları –toplumsal bedenin her organı, dokusu ve hücresine yeni bir norm görüntüsü altında nüfuz eden– idealidir. Milan Kundera, modern yaşam trajedisinin merkezine "var olmanın dayanılmaz hafifliğini" yerleştirdi. Ağaçta yaşayan baron ve bedensiz şövalye gibi tam anlamıyla özgür (yakalanamaz, kapana kıstırılamaz, ele avuca sığmaz ve ele geçirilemez oluşları nedeniyle tamamen özgür) karakterlerin yaratıcısı Italo Calvino hafiflik ve hızı (birlikte!) edebiyatın kurtarıcı işlevinin eksiksiz ve mükemmel örnekleri olarak sundu.

Otuz yıldan fazla bir süre önce Michel Crozier *Bureaucratic Phennomenon* [Bürokratik Olgu] adlı klasik eserinde, (mevcut bütün çeşitleriyle) tahakkümü, belirsizlik kaynaklarına yakınlık ile özdeşleştirmişti. Kurduğu bu ilişki hâlâ geçerlidir: Kendi eylemlerini başka bir şeye bağlı olmadan, normlardan azade ve dolayısıyla önceden kestirilemez bir şekilde gerçekleştirirken karşısındakilerin eylemlerini normatif olarak (yani bu eylemleri rutine indirgeyerek ve böylece monoton, sürekli tekrar eden ve önceden kestirilebilir hale getirerek) düzenlemeyi başaranlar, kuralları da koyar. Elleri bağlı olmayanlar, elleri bağlı olanları yönetir; ilkinin özgürlüğü, ikincinin tutsaklığının başlıca nedenidir – ikincinin tutsaklığı da, ilkinin özgürlüğünün nihai amacıdır.

Ağırdan hafif moderniteye geçişte bu konuda değişen bir şey olmamış, yalnızca çerçevenin içi yeni içerikle dolmuştur. Daha doğru bir ifadeyle, "belirsizlik kaynağına yakınlık" arayışı tek bir şey –ânındalık– üzerine yoğunlaşmıştır. Daha hızlı hareket eden ya da eyleme geçenler, hareketin geçiciliğine [*momentariness*] en çok yaklaşanlar, şimdi, başkalarını yönetenlerdir. Ve yönetilenler ise yeterince hızlı hareket edemeyenler, daha doğrusu, bulundukları yerden kendi iradeleriyle ayrılamayan kişilerdir. Tahakküm kişinin kaçıp gitme, bağlarını koparıp özgürleşme, "başka bir yerde olma" becerisinde ve bütün bunların hangi hızda yapılacağını belirleme –aynı anda da yönetilen kesimde kalan insanların ellerinden, kendi hareketlerini durdurma veya sınırlama ya da yavaşlatma becerilerini alma– hakkına sahip olmasında yatar. Çağdaş tahakküm mücadelesi, sırasıyla, hareketi hızlandırma ve yavaşlatma silahlarıyla donanmış güçler arasında gerçekleşmektedir.

Toplumsal paylaşımın [tarihsel olarak değişen bütün farklı biçimleriyle birlikte] ebedî ve yıkılmaz temelinin günümüzdeki versiyonları arasında en can alıcı olanı, ânındalığa, yani önceden tahmin edilemezliğe, dolayısıyla özgürlüğe, türevsel erişimdir. Ağır şekilde toprağa bağlı serflerin dünyasında ağaca çıkıp inmemek, baronlar için mükemmel bir özgürlük reçetesiydi. Hikâyedeki serflerin haleflerini yerlerinde tutan şey, günümüz baronlarının, ağaca çıkıp inmemekle eşdeğer eylemleridir ve baronların hâlâ ağaçlara tırmanabilmesini sağlayan ise, bu haleflerin pekişmiş hareketsizliği, toprağa bağlılığıdır. Serflerin bu acınası durumu ne kadar derin ve moral bozucu olursa olsun, ortalıkta buna karşı çıkacak kimse görünmemektedir; serfler isyan etmiş olsalardı bile, isyanlarının hızla yer değiştiren hedefini yakalayamazlardı. Ağır modernite, sermaye ile emeği kaçması imkânsız demir bir kafeste tutuyordu.

Hafif modernite bunlardan birini kafesten çıkardı. "Katı" modernite karşılıklı müdahillik çağıydı. "Akıcı" modernite bağların kopuşunun, belirsizliğin, kolaya kaçışların ve umut-

suz arayışların dönemidir. "Akışkan" modernitede yönetenler en uçucu olanlar, istedikleri anda istedikleri gibi hareket edebilenlerdir.

1944'te yayımlanan *Büyük Dönüşüm* adlı eserinde Karl Polanyi, emeği bir "meta" gibi görmenin kurgulanmış bir şey olduğunu söylemiş ve bu kurguya dayanan toplumsal düzenlemenin sonuçlarını gözler önüne sermiştir. Polanyi'ye göre emek, taşıyıcılarından ayrı olarak alınıp satılamadığı için, bir meta olamaz. Polanyi'nin yazısında bahsettiği emek, aslında *içerilmiş*, yani bizzat işçileri hareket ettirmeden bir yerden diğerine taşınamayan emekti. İşgücü kiralamak ve kullanmak isteyen bir kişi, bunu, işçinin bütün bedeni olmadan yapamaz ve kiralanmış bedenlerin ataleti, işverenlerin özgürlüğünün sınırlarını belirlerdi. Emeği denetim altında tutmak ve onu plana göre kanalize etmek için öncelikle işgücünü denetim altında tutmak, iş sürecini kontrol etmek için ise işçileri kontrol etmek gerekiyordu. Bu gereklilik sermaye ile emeği yan yana getirmiş ve onların, iyi günde kötü günde, birlikte yaşamalarını sağlamıştı. Sonuç daha fazla çatışma, fakat aynı zamanda yüksek derecede karşılıklı uyum olmuştu: Sert tartışmalar, acı verici çekişmeler ve sonucunda az da olsa sevgi kaybı olmuyor değildi, fakat aynı zamanda bazı kurallar üzerinde uzlaşılabiliyor, kısmen de olsa doyurucu ya da dayanılabilir bir ortak yaşam sürdürülebiliyordu. Toplumsal çözülmeyi bir seçenek olmaktan çıkaran bu durumun beklenmedik fakat kaçınılmaz sonuçları devrimler ve refah devleti oldu.

Şu günlerde yeni bir "büyük dönüşüm" döneminden geçiyoruz ve bunun en önemli özelliklerinden biri, Polanyi için son derece doğal olan durumun tam tersi bir olgu, yani, insan emeğinin, çağdaş sermayenin başlıca besin kaynağı, ya da "otlağı" haline gelmiş kısmının "bedensizleşmiş" olmasıdır. Panoptikon'u andıran ağır, hantal gözlem ve gözetleme donanımlarına artık ihtiyaç yoktur. Emek, Panoptikon'un dışına çıkarılmıştır, fakat en önemlisi sermaye, omuzlarındaki ağır yükten ve aşırı işletim masraflarından, onu olduğu

yere zincirleyen ve sermaye çoğalsın diye sömürülen aktörlerle doğrudan ilişki içinde olma zorunluluğundan kurtulmuştur.

Yazılım çağının somut varlığından sıyrılmış emeği, sermayenin ayak bağı değildi artık: Bu sayede sermaye lamekân [bölgesel kısıtlamalardan bağımsız, *exterritorial*], hareketli ve kararsız olabilmektedir. Bedensizleşmiş emek, sermayenin ağırlıksızlığını güçlendirir, onu daha hafifletir. Karşılıklı bağımlılıkları, tek taraflı olarak bozulmuştur; emek, daha önce olduğu gibi, tek başına olduğunda eksik ve verimsizken ve gerçekleşmek için hâlâ sermayenin varlığına ihtiyaç duyarken, bunun tersi artık söz konusu değildir. Sermaye, kısa ama kârlı maceralara güvenerek umut içinde, hem bu maceraların hem de onları paylaşacak ortakların hep var olacağı bilgisinin rahatlığıyla yol alır. Sermaye az yükle ve hızlı bir şekilde yolculuk edebilir ve onun bu hafifliği ve yüksek hareket kabiliyeti, diğer her şey için önde gelen belirsizlik kaynağı haline gelmiştir. Tahakkümün günümüzdeki temeli ve toplumsal bölünmenin en önemli etmeni budur.

Hantallık ve büyüklük ticari değere sahip varlıklar olmaktan çıkıp, ağır birer külfete dönüşmektedir. Devasa iş merkezlerini elden çıkarıp sıcak hava balonlarının sepetlerinde iş yapmayı tercih eden kapitalistler için batmadan su üstünde kalabilme özelliği en kârlı ve değerli mal varlığıdır; bu su üstünde kalma özelliği, gereksiz bütün yükü atarak ve gözden çıkarılabilir elemanları yerde bırakarak sağlama alınabilir. Atılması gereken fazla yüklerin en hantallarından biri, geniş bir çalışanlar grubunu yönetmek ve gözetim altında tutmak için harcanan muazzam çabadır – ki bu iş, eklenen her görev ve sorumluluk katmanıyla birlikte sürekli olarak büyümekte ve ağırlaşmaktadır. Nasıl ki "yönetim bilimi" ağır kapitalizm döneminde "insan gücünü" oldukları yerde tutmaya ve katı bir zaman çizelgesine göre çalışmaya odaklanmışsa ve bunun için işçileri zorlamış ya da rüşvet yoluyla ikna etmeye çalışmışsa, hafif kapitalizm döneminin yönetim sanatı da "insan gücünü" mobilize etmeyi hedefler, hatta

buna zorlar. Uzun süreli birliktelikler, yerini kısa karşılaşmalara bırakmaktadır. Kimse bir bardak limonata için bir bahçe dolusu limon ağacı dikmez.

Bazı işletmeleri artık yeterince kârlı olmadıkları, bazılarını da kaderleriyle baş başa bırakmanın, onları finansal ve idari olarak gözetim altında tutmaktan çok daha ucuz olduğu için küçültmek, kademeli olarak piyasadan çekmek, kapatmak ya da satmak, kozmetik cerrahideki yağ aldırma operasyonunun iş idaresindeki karşılığıdır ve bu nevzuhur sanatın başlıca uygulamalarıdır.

Bazı gözlemciler aceleci davranarak, "daha büyük" olanın artık "daha verimli" olarak görülmediği sonucuna varmışlardır. Ne var ki, böyle bir yargıyı bu şekilde genellemek doğru değildir. Küçülme saplantısı, şirketlerin birleşmesi çılgınlığının ayrılmaz bir parçasıdır. "Mal varlıklarının sonuna kadar tasfiyesi", birleşme planlarının başarıya ulaşması için yaşamsal önkoşul olarak kabul görürken sahadaki en iyi oyuncular, küçülme operasyonları için daha fazla hareket alanı açılabilsin diye birleşme süreçlerinde arabuluculuk yapan ya da şirketleri birleşmeye zorlayan oyunculardır. Birleşme ve küçülme birbirlerine zıt kavramlar değildir; aksine, birbirlerini hazırlar, destekler ve pekiştirirler. Paradoks gibi görünse de, Michel Crozier'in ilkesinin yeni ve daha ayrıntılı yorumu göz önünde alındığında durum daha iyi anlaşılır. Birleşme ve küçülme stratejilerine aynı anda başvurulması, sermayenin iktidarına hem hareket hem de hızlı hareket alanı sağlar, bir yandan emeğin elinden pazarlık gücünü çekip alır ve elini kolunu eskisinden daha sıkı bağlayarak hareket edemez hale getirirken diğer yandan sermayeye bütün kapıları açar.

Birleşme, tahakkümünün başlıca araçlarını kaçma-kurtulma taktiklerine başvurarak, sağlam bağlar yerine kısa süreli anlaşmalar ve geçici ilişkiler kurarak ve "ortadan kaybolma numarası" seçeneğini sürekli açık tutarak üreten kıvrak, kaypak ve Houdini'vari sermayenin daha uzak noktalara ulaşabilmesini mümkün kılar. Sermaye daha geniş bir manevra

alanı –içine girip gizleneceği daha çok sığınak, daha geniş bir olası permütasyonlar matrisi, daha çok sayı ve çeşitlilikte avatar ve bunların sayesinde, istihdam ettiği emeği kontrol altında tutma ve birbiri ardına gelen küçülme hareketlerinin yıkıcı sonuçlarının kirini ellerinden ucuz yoldan temizleme becerisi– kazanır; tahakkümün –zaten ağır bir darbe almış ve ardından gelecek darbelerin korkusuyla yaşayanların üzerinde kurulan tahakkümün– çağdaş yüzüdür bu. Amerikan İşletme Derneği'nin (American Management Association – AMA) kendi destekleriyle yürütülen bir çalışmadan öğrendiği üzere, "Bazı cebri küçülmeler/işten çıkarmalar sonucunda işçilerin moral ve motivasyonları düşmüştür. Bu dönemi bir şekilde atlatan işçiler, işten çıkarılanlara bakıp rekabetten zaferle çıktıklarına sevinmek yerine, sıranın kendilerine gelmesini beklemeye başlamışlardır."[1]

Hayatta kalmak için mücadele etmek yalnızca emekçilerin –ya da genelde değişen zaman mekân ilişkisinin veren değil, alan tarafında olanların– kaderi değildir. Bu mücadele, deli gibi zayıflamaya uğraşan ve sürekli diyette olan tipik hafif modernite şirketinin tepeden tırnağa her noktasına nüfuz etmiştir. Şirket yöneticileri, hayatta kalabilmek için, işçi çalıştıran uç birimleri küçültmek zorundadır; üst düzey yöneticiler de, borsadaki saygınlıklarını korumak, hissedarların oyunu almak ve maruz kaldıkları ağır eleştiri salvosu sona erdiğinde yüklü tazminatlarını alıp köşelerine çekilmeye hak kazanabilmek için yönetim birimlerini küçültmek zorundadır. Bir kere düğmeye basıldıktan sonra "zayıflama" trendi kendi momentini bulur. Gidiş, kendi kendini iten ve kendi kendini hızlandıran bir süreç haline gelir ve (Max Weber'in, işini sürdürebilmek için Calvin'in nedamet önerisine artık ihtiyaç duymayan mükemmeliyetçi işadamları örneği gibi)

1. Eileen Applebaumand Rosemary Batt, *The New American Workplace* içinde, Ithaca, Cornell University Press, 1993. Buradaki alıntı; Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Persona Consequences of Work in the New Capitalism* eserinden yapılmıştır; New York, W.W. Norton&Co., 1998, s. 50.

başlangıçtaki amaç –verimi artırmak– gittikçe daha gereksiz olur; rekabet oyununu kaybetme, geçilme, geride kalma veya piyasadan tümden silinme korkusu, birleşme/küçülme oyununu sürdürmek için kendi başına yeterlidir. Oyunun amacı ve sonunda elde edilecek ödül, oyunun kendisi olur; ya da, daha doğrusu, eğer elde edilecek tek ödül oyunda kalmak ise, oyunun bir amacı olmasına gerek yoktur.

Anlık hayat

Richard Sennett, dünya liderlerinin her yıl Davos'ta gerçekleştirdiği toplantılara birkaç yıl boyunca düzenli bir şekilde gözlemci olarak katıldı. Bu yolculuklarda harcadığı para ve zamanın hiç de boşa gitmediği hemen görüldü; Sennett, oynanan dünya çapındaki oyunun günümüzdeki en önemli oyuncularının enerji kaynakları ve karakter özellikleriyle ilgili son derece ilginç ve çarpıcı düşüncelerle geri dönmüştü. Yazdıklarından[1] anlaşıldığı kadarıyla Sennett, özellikle Bill Gates'in kişiliğinden, performansından ve kamu önünde açıkça dile getirdiği hayat görüşünden çok etkilenmişti. Sennett'e göre Gates, "nesneleri sahiplenme takıntısından kurtulmuş" gibiydi. Rockefeller petrol kuyularına, binalara, makinelere veya demiryollarına uzun süre sahip olmak isterken Gates'in ürünleri piyasaya bir hışımla girmekte ve hızla ortadan kaybolmaktadır. Gates, değişik zamanlarda, "tek bir işle uğraşarak bir felçli gibi yaşamak yerine, bir olasılıklar ağı içine konumlanmayı" tercih ettiğini ifade etmişti. Sennett'in en çok ilgisini çektiği anlaşılan şey, Gates'in "o güne kadar ürettiklerini, eğer o anda öyle gerekiyorsa" çekinip sıkılmadan, hatta büyük bir istekle "bir kenara atabileceğiydi". Onun gözünde Gates, "toplumsal ve ekonomik taşların yerinden oynadığı bir ortamda yükselen" bir oyuncuydu. Kendi yarattıkları da dahil olmak üzere hiçbir şeye bağlanmamaya (ve özellikle duygusal bir bağ kurma-

1. Sennett, *The Corrosion of Character*, s. 61-2.

maya) veya kendini hiçbir şeye uzun süreliğine adamamaya özen gösteriyordu. Yanlış bir yöne sapmaktan da korkmuyordu, zira hangi yolu tutarsa tutsun, aynı yönde uzun zaman kalmıyordu ve geri dönme veya başka bir yöne sapma seçeneği hep vardı. Gates'in geride bıraktığı hayatında, gittikçe genişleyen olası fırsatlar listesi dışında biriken ya da çoğalan bir şey yoktu, diyebiliriz; lokomotif birkaç metre ilerledikten sonra raylar derhal sökülüyor, ayak izleri süpürülüyor, her şey bir araya geldiği hızda çöpü boyluyor – ve hemen ardından unutuluyordu.

Anthony Flew, Woody Allen'ın canlandırdığı karakterlerden birinin sözlerini şöyle aktarıyor: "Eserlerimle ölümsüz olmak istemiyorum, ölmeyerek ölümsüz olmak istiyorum."[1] Fakat ölümsüzlük, ölümlü olduğu kabul edilen hayata iliştirilmiş anlamın bir türevidir; "ölmeme" seçeneği, ölümsüzlüğün farklı bir biçimini tercih etmekten ("ölümsüzlüğe, üretilen eserler yoluyla ulaşmaya" bir alternatiften) çok, *carpe diem* düşüncesi karşısında sonsuz hayat düşüncesini ciddiye almama bildirgesidir. Zamanda süreklilik fikrini ciddiye almama, ölümsüzlüğü bir düşünce olmaktan çıkararak bir deneyime dönüştürür ve onu, hemen tüketilecek bir nesne haline getirir: Yaşanan ânı "ölümsüz bir deneyim" yapan şey, o ânı nasıl yaşadığınızdır. "Sonsuzluk", bu dönüşüm sürecinden, ancak *Erlebnis*'in[2] derinliğinin ya da yoğunluğunun bir ölçüsü olarak sağ çıkabilir. Zamanda bitimsiz sürekliliğin rüyalarda bıraktığı boşluğu, olası duyuların sonsuzluğu doldurur. Ânındalık (mekânın direncini sıfırlayarak ve nesnelerin maddeselliğini akışkan hale getirerek) zamandaki her âna, sonsuzluğu içine alabilecek bir hacim kazandırır; sonsuz hacim demek, ne kadar kısa ve "geçici" olursa olsun, herhangi bir âna sonsuz sayıda şey sığdırılabilir demektir.

1. Anthony Flew, *The Logic of Mortality*, Oxford, Blackwell, 1987, s. 3.

2. 19. yüzyılda yaşamış Alman filozof Wilhelm Dilthey tarafından, bizzat yaşadığımız olaylar sayesinde biriktirdiğimiz deneyimi karşılamak üzere kullanılan deyim. (Ç.N.)

Artık sadece alışkanlıktan kullanıyor olsak da, "uzun vadede" sözü anlamını yitirmiş, içi boş bir kabuk olmuştur; zaman gibi, sonsuzluk da anlıksa, orada ve o anda tüketilmesi ve hemen ardından bir kenara atılması gerekiyorsa, "daha fazla zaman" ânın zaten sunduklarından daha fazlasını sunamaz. "Uzun vadeli" düşünmenin pek bir yararı yoktur. "Katı" modernite, ulaşılması gereken hedef ve eylem ilkesi olarak zamanda sonsuz sürekliliği koymuşken "akışkan modernitenin" bu süreklilikle ilgili herhangi bir işlevi yoktur. "Uzun vadenin" yerini "kısa vade" almış ve ânındalığı en yüksek ideal haline getirmiştir. Akışkan modernite, zamanı bir yandan sonsuz hacimli bir kap seviyesine koyarken, diğer yandan onun sürekliliğini –değerini ve geçerliliğini– yok eder.

Yirmi yıl önce Michael Thompson, dayanıklı/geçici ayrımının karmaşık tarihi üzerine öncü bir araştırma yayımladı.[1] "Kalıcı" nesneler uzun, hem de çok uzun bir süre boyunca bozulmadan kalmak üzere üretilirler; kendi haline bırakılsa soyut ve uçucu olmayı sürdürecek sonsuzluk kavramını somutlaştırmaya, ona bir beden kazandırmaya olabildiğince çok yaklaşırlar; sonsuzluk imgesine, esasında, "dayanıklı tüketim malı" kavramının sahip olduğu varsayılan ya da öngörülen *antikitesinden* hareketle ulaşılmıştır. Ölümsüzlüğü –yani, "doğal olarak" arzu edilen ve benimsenmesi için kişinin ikna edilmesi ya da kanıt gösterilmesi gerekmeyen o en büyük değeri– çağrıştırmaları nedeniyle dayanıklı nesnelere özel bir değer verilir, el üstünde tutulurlar ve gıptayla bakılırlar. "Dayanıklı" nesnenin karşıtı, kullanılmaları, yani tüketilmeleri ve tüketim süreci içinde tükenmeleri beklenen "gelip geçici" nesnelerdir. "Zirveye yakın olanlar kendi sahip oldukları nesnelerin dayanıklı, başkalarının nesnelerinin ise dayanıksız, gelip geçici olmasını isterler," diyor Thompson. "[...] kaybetme lüksleri yoktur." Thompson'a göre "sahip olunan nesnelerin dayanıklı nesneler olması" arzusu, "zirveye

1. Bkz. Michael Thompson, *Rubbish Theory: The Creationand Destruction of Value* Oxford, Oxford University Press, 1979, özellikle s. 113-19.

yakın olanların" sürekli olarak arzu ettikleri bir şeydir; bu kişileri "zirveye yakınlaştıran" şey, belki de nesneleri dayanıklı kılmalarını, onları bir araya toplamalarını, çalınmamalarını ve talan edilmemelerini sağlayabilmelerini, hepsinden de önemlisi, bunları tekellerine alabilmelerini sağlayan bu yetenekleridir.

Bu tür düşünceler, katı modernitenin gerçekliği içinde kulağa doğru (ya da en azından inandırıcı) geliyordu. Ne var ki, bana göre, akışkan modernitenin gelişi, inandırıcılıklarını ciddi ölçüde zayıflatmıştır. Zirvedekileri zirvede kılan ve onlara sahip oldukları ayrıcalıkları sağlayan şey, dayanıklı nesnelerin dayanma sürelerini kısaltan, "uzun vade" düşüncesini akıllardan uzaklaştıran, insanları dayanıklı olandan çok geçici olan üzerine odaklanmaya yönelten, yeni ve aynı derecede gelip geçici, bir an evvel kullanılıp atılması gereken nesnelere yer açmak için eldeki dayanıksız malları çöpe gönderen Bill Gates'vari kapasitedir. Bir şeyi gereğinden uzun süre, yani "kullan-at" tarihinden sonra ve onların yerine geçecek "yeni ve daha gelişmiş" nesneler ve "yükseltme" seçenekleri piyasaya sürüldükten çok sonra bile elde tutmak ise, aksine, yoksunluk belirtisidir. Sonsuz sayıda olasılıklar kümesi sınırsız zamanın elinden o baştan çıkarıcı gücünü bir kez aldı mı, dayanıklılık bütün çekiciliğini yitirir ve değerli bir varlıktan, istenmeyen bir yüke dönüşür. Konuyu daha iyi özetleyecek örnek, belki de, "dayanıklı" olan ile "gelip geçici" olan arasındaki, bir zamanlar bir türlü paylaşılamayan ve üzerinde yoğun inşa faaliyetlerinin sürdüğü sınır çizgisinde artık tek bir sınır muhafızının ve inşaat taburunun kalmamış olmasıdır.

Ölümsüzlük düşüncesinin değer kaybetmesi, kültürel bir çalkantıya, insanlığın kültürel tarihindeki belki de en önemli dönüm noktasına işaret eder. Ağırdan hafif kapitalizme, katıdan akışkan moderniteye geçiş, önceleri insanlık tarihindeki, en azından Neolitik Devrim'den bu yana açık farkla en önemli dönüm noktaları olarak görülen kapitalizmin ve modernizmin gelişiyle yaşanan çok daha radikal ve ufuk açıcı kopuşun bir göstergesi olabilir. Gerçekten de kül-

türel eserler, insanlık tarihi boyunca, fani insan hayatının ve gelip geçici eylemlerinin içinden sert ve "dayanıklı" tohum çekirdeklerini seçip ayıklamaya, şapkadan tavşan çıkarır gibi gelip geçiciliğin içinden süreklilik, süreksizliğin içinden devamlılık çıkarmaya ve dolayısıyla, ölümlü bireyleri ölümsüz insan türünün hizmetine sunarak, insanın ölümlülüğü tarafından konan sınırları aşmaya dayanır. Bu tür eserlere talep gittikçe azalmaktadır. Hatırlayacak ya da karşılaştırma yapacak bir önceli olmadığından, bu düşen talebin sonuçları henüz ortada değildir ve nasıl olacaklarını tahmin etmesi de zordur.

Zamanın yeni sahip olduğu ânındalık, insanların bir arada yaşama biçimini – en belirgin olarak da kişilerin kolektif sorunlarıyla ilgilenme (ya da, duruma göre, ilgilenmeme) veya daha ziyade, bazı belli sorunları kolektifleştirme (ya da, duruma göre, bundan geri durma) biçimlerini radikal bir şekilde değiştirir.

Siyasi bilimler alanında şaşırtıcı ilerlemeler kaydetmekte olan "kamu tercihi kuramı" bu kopuşu (insanlık durumunun ebedî gerçekliği konusundaki görece yeni gelişmeleri genellemede her ne kadar aceleci davranmış, "hepsi de geçmişe ait kuru akademik bilgi" diyerek bunları görmezden gelmiş, önemsememiş veya geçersiz saymışsa da) büyük bir isabetle doğru kavramıştır. Bu yeni kuramsal akımın önde gelen temsilcilerinden biri olan Gordon Tullock'a göre, "Yeni yaklaşım işe, oy verenlerin müşterilere, politikacıların da işadamlarına çok benzediğini varsayarak başlar." "Kamu tercihi" yaklaşımına şüpheyle yaklaşan Leif Lewin, "kamu tercihi" kuramcılarını, "politik insanı" burnunun ucundan ötesini göremeyen mağara adamları gibi gösterdiklerini söyleyerek acımasızca eleştirmişti. Lewin'e göre bu, tamamen yanlıştır. Bu yaklaşım, trogloditler [mağara insanları] döneminde, yani insanlar henüz "yarın" kavramını keşfetmemiş ve uzun vadeli hesaplar yapamıyorken doğru olabilirdi, fakat şimdi, içinde bulunduğumuz modern zamanlarda, "yarın tekrar görüşeceğimizi" herkes, ya da en azından –ister seçmen olsun is-

ter politikacı– çoğumuz biliyorken ve bu nedenle inanılırlık bir politikacının en değerli varlığıyken[1] (ve güven tahsisi seçmenin kullanmaktan hiç çekinmediği silahıyken) geçerli olamaz. Lewin, "kamu tercihi" kuramı eleştirisini desteklemek için, çok az sayıda oy verenin kendi ekonomik çıkarlarını düşündüğünü, öte yandan çoğunluğun, ülkeleri için en iyi olanı düşünerek oy verdiklerini ortaya koyan çalışmaları referans gösterir. Bu, der Lewin, beklenen bir şeydir; fakat ben bu sonucun, görüşme yapılan seçmenlerin ne söylemeleri gerektiğini ya da öyle bir durumda ne söylenmesi gerektiğini bildiklerinden ve ona göre konuştuklarından dolayı alındığını düşünüyorum. Eğer konuya, yaptıklarımız ile yaptıklarımızı nasıl anlattığımız arasındaki göz korkutucu uçurumu gözeterek yaklaşırsak, "kamu tercihi" kuramcılarının savlarını (bu savların evrensel ve zaman ötesi geçerliğe sahip olanları dışında) gözü kapalı reddetmeyiz. Bu durumda kuramları, ölçülüp biçilmeden "ampirik" olarak kabul edilen verilerden kendini kurtararak doğru bakışı yakalamış olabilir.

Bir zamanlar mağara adamlarının "yarını keşfetmiş" oldukları doğrudur. Fakat tarih, öğrenme olduğu kadar bir unutma sürecidir ve hafıza, seçici olmasıyla bilinir. Muhtemelen "yarın tekrar karşılaşacağız". Belki de karşılaşmayacağız, ya da daha doğrusu yarın karşılaşacak olan "biz", biraz önce karşılaşan "biz" olmayacak. Bu durumda, inanılırlık ve güven tahsisi nimet midir, yoksa sırtımızdan atmamız gereken birer külfet mi?

Lewin, Jean-Jacques Rousseau'nun geyik avcıları meselini hatırlatıyor. İnsanların "yarını keşfetmesinden" önceki zamanlarda bir avcı, oturup ağaçların arasından bir geyiğin çıkmasını sabırla beklemekten vazgeçip, payına düşecek etin dayanışma içinde yapılacak bir avda kendi payına düşecek

1. Leif Lewin, "Man, society, and the failure of politics", *Critical Review*, Kış-Bahar 1998, s. 10. Burada eleştirisi yapılan alıntı, Gordon Tullock'un, William C. Mitchell ve Randy T. Simmons'ın, *Beyond Politics: Markets, Welfare, and the Failure of Bureaucracy* adlı eserine yazdığı önsözdendir. (Boulder, Col., Westview Press, 1994, s. xiii.)

etten çok daha az olacağını bile bile, önünden geçen bir tavşanın peşine düşebilirdi. Günümüzde ise çok az sayıda avcı ekibi, geyiğin ağaçların arasından başını uzatana kadar ne kadar beklemek gerekiyorsa o kadar beklemeyi göze alıyor, dolayısıyla güven tercihini çoğunluğun yararından yana kullananlar fena halde hayal kırıklığına uğrayabiliyor. Geyikleri pusuya düşürüp avlamak için avcıların saflarını sıklaştırması, birlikte ve dayanışma içinde çalışması gerekirken, bir tavşan vurmak, derisini yüzüp pişirmek için bir kişi yeterlidir ve çok az emek gerektirir. Bunlar da birer keşiftir; en az "yarının keşfinin" bir zamanlar olduğu kadar yeni sonuçlara gebe keşiflerdir.

Ânındalık çağında "akılcı tercih", *tatmin peşinde koşmak ama sonuçlarına katlanmaktan kaçmak*, özellikle de bu sonuçların getirebileceği sorumluluklardan kaçmak demektir. Bugün yaşanan tatminin "dayanıklı" izleri, yarınki tatminleri ipotek altına almaktadır. Zamanda süreklilik, bir nimet olmaktan çıkıp bir külfete dönüşür; aynı şey iri hacimli, katı ve ağır– yani hareketi engelleyen veya kısıtlayan –her şey için söylenebilir. Devasa endüstriyel kompleksler ve kocaman, hantal binaların zamanı geçti: Bir zamanlar sahiplerinin güç ve iktidarlarının göstergesi olmuş bu yerler şimdi hız mücadelesinin bir sonraki raundunda gelecek yenilgiye, diğer bir deyişle iktidar yitimine işaret etmekte. İnce bedenler, *fitness*, hafif giysiler ve spor ayakkabılar, (sürekli iletişim içinde kalma ihtiyacı duyan göçebeler için icat edilmiş) cep telefonları, taşınabilir ve kullanıp atılabilir eşyalar, ânındalık çağının önde gelen kültürel simgeleridir. Ağırlık ile büyüklük ve bu ikisine de fazlasıyla sahip olmakla suçlanan (hem sözcük anlamıyla hem de mecazi) şişmanlık, dayanıklılık ile aynı kaderi paylaşır. Dikkat edilmesi, mücadele edilmesi ve en iyisi uzak durulması gereken tehlikelerdir.

Sonsuzluk fikrine karşı duyarsız, dayanıklılıktan sakınan bir kültür olabileceğini düşünmek zordur. Benzer şekilde, insan edimlerinin sonuçlarına karşı duyarsız ve bu sonuçların başkaları üzerinde yaratabileceği etkilerinin sorumlulu-

ğundan kaçan bir ahlak anlayışının olabileceğini düşünmek de zordur. Ânındalık düşüncesinin ortaya çıkışı, insan kültürü ve etiğini daha önce ayak basılmamış, hayat gailesiyle başa çıkma alışkanlıklarımızın pek çoğunun kullanım değerini ve anlamını yitirdiği bilinmeyen topraklara sürüklemiştir. Guy Debord'un ünlü sözleriyle, "İnsan, içinde yaşadığı zamana babasından daha çok benzer." "Dünü unutmak isteyen ve sanki yarına da artık inanmıyormuş gibi görünen yaşadığımız zaman insanları, bu yönleriyle anne ve babalarından ayrılmaktadır."[1] Fakat geçmişin anısı ve geleceğe duyulan güven, şu güne kadar, gelip geçicilik ile kalıcılık, insanın ölümlülüğü ile elde ettiği başarıların ölümsüzlüğü arasındaki kültürel ve ahlaki köprünün iki önemli dayanağı olagelmiştir.

1. Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, çev. Malcolm Imrie, London, Verso, 1990), s. 16,13. [*Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996.]

4
Emek

Son otuz yılımı geçirdiğim Leeds şehrinin vilayet binası, Sanayi Devrimi'nin öncülerinin hiçbir yerlere sığmayan hırsları ve onlarla aynı ölçülerdeki özgüvenleri şerefine dikilmiş muazzam bir anıttır. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında inşa edilen bu gösterişli, ağır ve taş bina, mimari olarak öykündüğü Parthenon ve Mısır tapınakları gibi, sonsuza kadar ayakta kalması için yapılmıştı. Binanın merkezinde, şehrin ileri gelenlerinin şehrin ve Britanya İmparatorluğu'nun büyük zaferine giden yolda hangi adımların atılacağını tartışmak ve karara bağlamak üzere toplandıkları devasa boyutlarda bir toplantı salonu bulunur. Toplantı salonunu örten tavanın altında, altın sarısı ve mor renkli yaldızlarla, bu yolculuğa katılan herkese yol göstermesi hedeflenen kurallar yazılıdır. Yüksek özgüvenli ve kendini önemseyen burjuva sınıfının tipik etik anlayışını yansıtan "Dürüstlük en iyi politikadır", "*Auspicium melioris aevi*"[1] ya da "Kanun ve Düzen" gibi kutsal ilkeler arasında bir tanesi, kendinden emin ve cesaret verici tınısıyla özellikle dikkat çeker: "İleri!" Vilayet binasını ziyaret eden günümüz ziyaretçilerinin aksine, bu sözcüğü oraya yazdıran ekâbirin, sözcüğün anlamıyla ilgili kafalarında kuşkusuz hiçbir soru işareti yoktu. Adına "ilerleme" denilen "ileriye doğru hareket etme" kavramının ne anlama

1. (Lat.) Daha iyi zamanların işareti. (Ç.N.)

geldiğini sorma ihtiyacı hissetmedikleri açık. "İleriye doğru" ve "geriye doğru" arasındaki farkı biliyorlardı, çünkü farkı yaratan hareketi bizzat kendileri *tecrübe etmişlerdi*. "İleri!" emrinin yanında, yine altın sarısı ve mor yaldızla yazılı, bir başka ilke daha vardır: "*Labor omnia vincit*."[1] "İleri" hedef, emek de onları bu hedefe götürecek araçtı ve binayı yaptıran şehrin ileri gelenleri, bu hedefe giden yolda ne kadar gerekiyorsa o kadar kalmaya kararlıydılar.

Henry Ford, 25 Mayıs 1916'da *Chicago Tribune* gazetesinin muhabirine şunları söylemişti:

> Tarih aslında biraz zırvadır. Geleneği istemiyoruz. Şu anda yaşamak istiyoruz ve biraz olsun önemsenecek bir tarih varsa, o da bizim bugün yaptığımız tarihtir.

Ford, başkalarının söylemeden önce iki kere düşünecekleri şeyleri pat diye söylemesiyle meşhurdu. İlerleme mi? Sakın bunun "tarihin bir işi" olduğunu düşünmeyin. [İlerleme] *bizim* işimizdir, bizim, yani *şimdide* yaşayanların eseridir. Gerçekten önemli olan tek tarih "henüz yapılmamış fakat yapılmakta ve yapılacak olan" tarihtir; yani *gelecektir*. Gelecek ise, bir başka pragmatik ve gerçekçi Amerikalı, Ambrose Bierce'ın Ford'un bu sözlerinden on yıl önce, *Devil's Dictionary* [Şeytanın Sözlüğü] eserinde söylediği gibi, "ilişkilerimizin başarılı olacağı, arkadaşlarımızın gerçek arkadaş ve mutluluğumuzun garanti altında olacağı bir zaman dilimidir".

Modern anlamıyla özgüven, insanın geleceğe duyduğu sonsuz meraka yepyeni bir görünüş kazandırdı. Modern ütopyalar, zaten hiçbir zaman başıboş hayaller olmadığı gibi, sırf kehanetten de ibaret olmadı. İster açıktan ister örtük olsun, istenilen her şeyin mümkün olduğu ve önünde sonunda gerçekleştirileceği konusunda hem bir niyet hem de inanç beyanıydılar. Geleceğe, içinde yaşanılan üreticiler top-

1. (Lat.) Emek her şeyi yener. (Ç.N.)

lumundaki diğer bütün ürünler gibi, düşünülecek, planlanacak, tasarlanacak ve süreç sonunda bir netice elde edilene kadar takip ve kontrol edilecek bir ürün gözüyle bakılıyordu. Gelecek, işin yarattığı bir şeydi ve iş bütün üretimin kaynağıydı. 1967'ye gelindiğinde bile hâlâ şöyle diyordu Daniel Bell:

> Günümüzde bütün toplumlar bilinçli olarak bütün enerjisini gelişmek, insanların yaşam standartlarını yükseltmek ve *bu nedenle* (vurgu bana aittir – Z.B.) toplumsal değişim planlamasına, yönetimine ve kontrolüne harcamaktadır. Dolayısıyla günümüzdeki çalışmaları geçmiştekilerden tamamen ayıran şey belirli toplumsal-politik amaçlara yönelik olmalarıdır; bu yeni boyutun yanı sıra, gerçekçi alternatifler ve seçenekler için daha güvenilir bir temel sağlama umudu veren yeni bir yöntem bilgisi ile donatılmışlardır...[1]

Pierre Bourdieu'nün yakınlarda arzuyla dikkat çektiği şeyi Ford göğsünü gere gere ilan ederdi: Geleceği fethetmek için önce şimdiyi yakalamak gerekir.[2] Bugünü ellerinde tutanlar, gelecekte çabalarının karşılığını alabilecek olmanın verdiği güvenle, geçmişi görmezden gelebilirler. Onlar, ama yalnızca onlar, geçmişe "zırva", daha kibar bir ifadeyle "saçmalık", "nafile böbürlenme" veya "safsata" gözüyle bakabilirler. Ya da, en azından, geçmişe, aynı kategorideki bir şeye gösterecekleri dikkatten daha fazla dikkat göstermezler. İlerleme geçmişi yüceltmez. "İlerleme", geçmişin önemsiz olduğuna inancın ve dikkate alınmaması gerektiği sonucuna ulaşıldığının beyanıdır.

1. Year 2000 Komisyonu Başkanı olarak *The Year 2000* kitabına yazdığı önsözden, ed. Hermann Hahn ve Anthony J. Wiener. Buradaki alıntı, I. F. Clarke'ın *The Pattern of Expectation, 1644-2001* kitabındandır, London, Jonathan Cape, 1979, s. 314.

2. Pierre Bourdieu, *Contre-feux: Propos pour servir a la resistance contre l'invasion néo-liberale*, Paris, Liber, 1998, s. 97.

Tarih boyunca ilerleme ve güven kavramları

Konunun özü şu: "İlerleme" tarihe değil, *şimdinin özgüvenine* ait bir özelliktir. İlerlemenin en derin, belki de tek anlamı, birbiriyle yakından ilintili iki inanca dayanır: "Zaman bizden yanadır" ve "olanları olduran biziz". Bu iki inanç birlikte yaşar ve birlikte ölür – ve olanları mümkün kılan güç, o gücü elinde tutan insanların gündelik hayatta yaptıklarından destek aldığı sürece de yaşamayı sürdürürler. Alain Peyrefitte'nin ifade ettiği gibi, "bir çölü Kenan ülkesine dönüştürebilecek yegâne güç kaynağı, cemaat üyelerinin birbirlerine ve ileride birlikte paylaşacakları bir geleceğe duydukları güvendir."[1] İlerleme düşüncesinin "özüyle" ilgili söylemek veya duymak isteyebileceğimiz diğer her şey, bu itimat ve özgüven duygusunu anlaşılabilir, fakat yanıltıcı ve nafile bir şekilde "ontolojikleştirme" çabasıdır.

Tarih, gerçekten de daha iyi bir yaşama ve daha çok mutluluğa doğru bir yürüyüş müdür? Bunun doğru olup olmadığından nasıl emin olabiliriz? Tarihin böyle olduğunu söyleyen biz, geçmişte yaşamadık; geçmişte yaşayanlar ise bugün yaşamıyorlar. Öyleyse bu kıyaslamayı kim yapacak? İster (Benjamin/Klee'nin Tarih Meleği'nde olduğu gibi[2]) geçmişin dehşetinden kaçıp kurtulmak için, isterse (tarihin dramatik olmaktan çok iyimser Whig[3] yorumunun inanmamızı arzuladığı şekilde) "durumumuzun daha iyi olacağı" umuduyla geleceğe sığınıyor olalım, elimizdeki yegâne "delil" hafızamızın bize oynadığı oyun ve kendi hayal gücümüz-

1. Alain Peyrefitte, Du "Miracle" en économie: Leçons au Collège de France, Paris, Odile Jacob, 1998, s. 230.

2. Paul Klee'nin *Angelus Novus* adlı tablosu üzerine Walter Benjamin'in yazdığı analiz için bkz. Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yay., İstanbul, 2016. (Ç.N.)

3. İngiltere'de kralın gücünü savunan Tory'ler karşısında parlamentonun gücünü savunan Whig'lerin, geçmişi gittikçe artan özgürlüğe ve aydınlanmaya doğru ilerleyen ve nihai olarak liberal demokrasi ve anayasal/meşruti monarşi ile sonuçlanacak bir süreç olarak gören tarih anlayışı. Zamanla bu terim, Marksist Leninist tarih anlayışını da çağrıştıracak bir şekilde geçmişi, aydınlanmaya doğru önüne geçilemez bir "ilerleme" süreci olarak gören her tür tarih anlayışı için kullanılmaya başlanmıştır. (Ç.N.)

dür ve bu ikisini birbirine bağlayan ya da birbirinden ayıran şey kendi özgüvenimiz ya da özgüven eksikliğimizdir. Bir şeyleri değiştirecek kadar güçleri olan ve buna güvenen insanlar için "ilerleme" bir aksiyomdur, kanıt gerektirmez. Kontrolün ellerinde olmadığına inanan insanların akıllarına ilerleme düşüncesi gelmez, duyduklarında ise gülerler. Bu iki kutup arasında, bırakın görüş birliğine varmayı, *sine ira et studio*[1] tartışmak bile zordur. Henry Ford olsa, egzersiz için söylediklerini büyük ihtimalle ilerleme için de söylerdi: "Egzersiz zırvalıktır. Sağlıklıysanız, ihtiyacınız yoktur; hastaysanız, yapmazsınız."

Fakat eğer özgüven –şimdiyi elinde tutmanın verdiği güven duygusu– ilerlemeye duyulan güvenin dayandığı yegâne temelse, zamanımızda güvenin oynak ve cılız olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Bunun böyle olması gerektiğinin nedenleri görmek de o kadar zor değildir.

Birinci neden, "dünyayı ileri götürecek" bir eyleyenin dikkat çekici yokluğudur. Akışkan modernite çağının en can alıcı fakat cevaplanması en zor sorusu, (dünyayı daha iyi ya da daha mutlu bir yer yapmak için) "Ne yapmalı?" değil, "Bunu kim yapacak?" sorusudur. Kenneth Jowitt,[2] kısa bir süre öncesine kadar dünya ve dünyanın geleceği ile ilgili umut dolu düşüncelerimizi şekillendiren ve dünyayı "merkezî olarak organize edilmiş, katı bir şekilde sınırlanmış ve aşılamaz sınırlara hastalıklı derecede önem veren" bir yer olarak tutan "Yeşucu söylemin" çöküşünü duyurmuştu. Böyle bir dünyada eyleyiciler hakkında nadiren şüphe duyulur: Her şeyden önce, "Yeşucu söylem" dünyası, güçlü bir eyleyen ile onun eylemlerinin etkileri/kalıntılarının birleşiminden başka bir şey değildir. Bu imgenin sağlam bir epistemolojik temeli vardı ve bu temel Fordist fabrika ya da düzen kurucu ve yönetici (fiilen olmasa da en azından hedef ve kararlılık açısın-

1. (Lat.) Öfkelenmeden ve duygusal yakınlık kurmadan. (Ç.N.)

2. Kenneth Jowitt, *New World Disorder*, Berkeley, University of California Press, 1992, s. 306.

dan) özerk devletler gibi sağlam, sarsılmaz ve yenilmez varlıkların da temeliydi.

Günümüzde bu güven temeli çatlakları, yarıkları ve kronik bölünerek çoğalma özelliğiyle dikkat çekmektedir. Temelin en katı ve en az sorgulanabilir unsurları özerklikleri, inanılırlıkları ve güvenilirlikleriyle birlikte yoğunluklarını da hızla yitirmektedir. Şu anda en belirgin olarak hissedilen, modern devletin gittikçe yorgun düşmesidir çünkü bugüne kadar ne tür şeylerin yapılması gerektiğine ve bunları kimin yapacağına karar veren politikanın insanları çalışmaya teşvik etme gücü –iktidarı– elinden çekilip alınmış durumdadır. Politik hayatın tüm eyleyenleri, "akışkan modernite" döneminin başında neredeyseler hâlâ oradadırlar, fakat iktidar artık onların ulaşamayacağı bir yere doğru akmıştır. Durumumuz, yolculuğun tam ortasındayken pilot kabininde kimsenin olmadığını anlayan uçak yolcularının durumuna benzer. Guy Debord'un dediği gibi, "Kontrol merkezi bir kült merkezidir artık; bundan böyle ne herkesin tanıyıp bildiği bir lideri, ne de belirli bir ideolojisi olacaktır."[1]

İkinci neden ise, eyleyenin –herhangi bir eyleyenin, elinde güç olsa bile– dünyanın çehresini değiştirmek için ne yapması gerektiğinin gittikçe daha muğlak hale gelmesidir. Son iki yüzyıldır çeşitli fırçalardan, çeşitli renklerde dökülen mutlu dünya tablolarının hepsi de ya ulaşılamaz, ham bir hayali ya da (gerçekten var olsa bile) içinde yaşanılamaz bir dünyayı resmetmişlerdir. Her türlü toplumsal tasarım, mutluluk kadar sefalet de getirmiştir. Birbirine karşıt uçtaki iki ana akım –yani iflas etmiş Marksizm ile şu an için suyun üstünde kalmayı başaran liberalizm– için eşit derecede geçerlidir bu durum. (Liberal devletin en ateşli savunucularından Peter Drucker'in 1989'da işaret ettiği gibi, *laissez faire* de "toplum tarafından kurtarılmayı" vaat etmiştir: Bireysel kazanca giden yoldaki bütün engelleri kaldırmak, en nihaye-

1. Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, çev. Malcolm Imrie, London, Verso, 1990, s 9.

tinde, mükemmel –ya da en azından mümkün olan en iyi– toplumu doğuracaktır"; bu nedenle esip savurması artık daha fazla ciddiye alınamaz.) Bir zamanlar ciddi bir rekabet içinde olan taraflara gelirsek, François Lyotard tarafından ortaya atılan, "Bizi evrensel kurtuluşa götürecek genel [...] süreçte Auschwitz'i ne tür bir düşünce reddedebilir" sorusu hâlâ daha yanıtlanamamıştır ve yanıtsız kalacaktır. Yeşucu söylemin parlak günleri geride kaldı: Ismarlama bir dünyayı tasvir eden bütün tablolar bütün tadını yitirdi; henüz yapılmamış olanlar ise *a priori* birer şüpheli. Şu anda bize yol gösterecek bir hedef olmaksızın, ne iyi bir toplum arayarak ne de içinde yaşadığımız toplumda bizi neyin kaygısız ve koşmaya istekli yaptığının farkında olarak yol alıyoruz. Peter Drucker'in, "Artık toplum tarafından kurtarılma yok [...] Lyndon Baines Jonson'ın sadece yirmi yıl önce yaptığı gibi 'Büyük Toplum'u yere göğe sığdıramayan herkesin yüzüne karşı gülünecek"[1] vargısı, zamanın ruh halini kusursuz bir şekilde yansıtmaktadır.

İlerleme ile –yani, şu anda olduğundan daha doyurucu ve dolayısıyla daha ileri olacak şekilde yeniden "düzenlenebilecek" bir hayatla– sürdürülen modern romans hâlâ sürmekte ve uzun bir süre boyunca de sürecek gibi görünüyor. Modernite, "üretilmiş" hayattan başka bir hayat tanımaz: modern insan için hayat verili bir şey değil, henüz tamamlanmamış ve durmaksızın daha fazla gayret ve özen talep eden bir görevdir. Bilakis, "akışkan modernite" veya "hafif kapitalizm" aşamasındaki insanlık durumu, bu hayat kipini çok daha belirginleştirmiştir: İlerleme, önünde sonunda mükemmellik aşamasına (yani, gereken her şeyin yapıldığı ve daha fazla değişikliğe ihtiyaç kalmadığı bir duruma) ulaşacak geçici bir önlem, bir ara durum değil, sürekli ve belki de sonsuz bir mücadele ve gereklilik, "hayatta ve iyi durumda kalmanın" esas anlamıdır.

Bununla birlikte, ilerleme düşüncesinin günümüzdeki

1. Peter Drucker, *The New Realities*, London, Heinemann, 1989, s. 15, 10.

görünümü bize çok yabancı geliyorsa ve hâlâ bizimle olup olmadığını merak ediyorsak, bunun nedeni, modern hayatın diğer pek çok parametresi gibi ilerlemenin de "bireyselleştirilmiş", daha doğru bir ifadeyle *üzerindeki denetim kaldırılmış* ve *özelleştirilmiş* olmasıdır. Denetimden muaftır, çünkü mevcut gerçeklikleri "bir üst seviyeye çıkarma [*upgrade*]" önerileri hem sayı olarak fazladır hem de çok çeşitlidir çünkü belli bir yeniliğin gerçekten gelişme anlamına gelip gelmeyeceği sorusu, yeniliğin öncesi ve sonrasındaki tartışmalara bağlıdır ve karar verildikten sonra bile tartışmalı bir konu olmaya devam eder. Ve özelleştirilmiştir, çünkü gelişme, artık kolektif değil bireysel bir girişim sorunudur: Şikâyet ettikleri mevcut durumu geride bırakmak ve kendilerini daha doyurucu koşulların olduğu bir seviyeye yükseltmek için, bireysel olarak, kendi akıllarına, kaynaklarına ve becerilerine başvurmaları beklenenler, topluluk içinde yaşayan bireylerdir. Günümüz *Risk Toplumu* üzerine yaptığı ufuk açıcı çalışmasında Ulrich Beck'in de belirttiği gibi,

> Eğilim, insanları kendilerini –kendi maddi sağkalımları için– kendi planlarının ve yaşam biçimlerinin merkezine yerleştirmeye zorlayan bireyselleşmiş formlara doğrudur. [...] Aslına bakılırsa, kişi büyük bir riski göze alıp, kendi toplumsal kimliğini kendisi seçip benimsemek zorundadır. [...] *Yaşam alanında (Lebenswelt) toplumsal olanın üreme birimi haline gelen, bireyin kendisidir.*[1]

İlerlemenin *fizibilite* sorunu, ister türün kaderi isterse bireyin görevi olarak görülsün, kontrolün kalkmasından ve özelleştirmenin gerçekleşmesinden önce nasılsa, şimdi de üç aşağı beş yukarı aynen –ve tıpkı Pierre Bourdieu'nün dile getirdiği gibi– devam etmektedir: Geleceği çizmek için şimdiye tutunmak gerekir. Buradaki tek yenilik, önemli olanın bireyin

1. Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, çev. Mark Ritter, London, Sage, 1992, s. 88.

kendi şimdisine tutunmasıdır. Ve pek çok çağdaş insana göre bireysel olarak gerçekleştirdikleri tutunma pek sağlam olmadığı gibi, çoğu durumda tutunma diye bir şey de söz konusu değildir. Esnekliğin evrensel bir durum olduğu bir dünyada, bireysel hayatın her alanına –yani, aşk ya da ortak çıkarlar ortaklığından geçim kaynaklarına, kültürel kimlikten profesyonel parametrelere, sağlık ve *fitness* örüntülerinden öz benin kamusal alanda temsil biçimlerine, peşinden koşulmayı hak eden değerlerden, bunların peşinden koşma yollarına kadar– sızan keskin ve çözümsüz *Unsicherheit*[1] koşulları altında yaşıyoruz. Sığınabileceğimiz güvenli limanlar çok az ve güven, çoğunlukla, kendini fırtınalardan koruyacak bir sığınak arayışı içinde başıboş ve boşuna yüzüp durmakta. En dikkatli ve özenle yapılmış planların bile yolundan çıkma ve korkulandan çok daha kötü sonuçlara yol açma gibi kötü bir eğilimleri olduğunu, "işleri düzeltmek" için harcadığımız en içten çabaların genelde daha fazla kaosa, şekilsizliğe ve karmaşaya yol açtığını, rastlantı ve sürprizleri yolumuzdan kaldırmak için gösterdiğimiz çabanın tamamen bir şans oyunu olduğunu hepimiz tecrübe etmişizdir.

Bu yeni tarihî deneyimden işaret alan bilim dünyası, her zamanki gibi hiç zaman kaybetmeden harekete geçti ve yükselmekte olan ruh halini, peş peşe yayımlanan bilimsel kaos ve felaket kuramlarında yansıttı. Bir zamanlar, "Tanrı'nın zar atmadığı", evrenin özünde *determinist* olduğu ve insanın üzerine düşenin, artık yönümüzü karanlıkta el yordamıyla bulmaya çalışmayalım ve insan hatasız ve hep hedefe doğru ilerlesin diye evrenin bütün kanunlarının tam bir listesini çıkarmak olduğu inancıyla hareket eden çağdaş bilim artık bu yoldan dönmüş ve dünyanın genelde belirlenemez özünü, normalitenin, düzenin ve dengenin yerine istisnaları ve rastlantının oynadığı muazzam rolü kabul etmiştir. Biliminsanları da, kendilerinden bekleneceği gibi, bilimsel süzgeç-

1. (Alm.) Kuşku, şüphe. (Ç.N.)

ten geçirilmiş yeni bilgileri insan ilişkileri ve eylemleri dünyasına geri getirdiler. Örneğin, David Ruelle'in, esinini bilimden alan çağdaş felsefeyi ele aldığı ve "determinist düzenin tesadüflere dayanan bir düzensizlik yarattığını" söylediği çalışmasında şöyle şeyler de okuyoruz:

> Ekonomi konusunda yazılan tezler, kanun koyucular ve ekonomiden sorumlu hükümet yetkililerinin rolünün, özellikle kamunun yararını gözetecek şekilde bir denge kurmak olduğu yolunda bir izlenim bırakır üzerimizde. Bunun yanı sıra, fizik alanında kaos üzerine yapılan çalışmalardan öğreniyoruz ki bazı dinamik sistemler dengeye ulaşmak yerine, geçici de olsa kaotik ve önceden kestirilemez gelişmeleri tetikleyebilmekte. Kanun koyucular ve hükümet yetkilileri, daha iyi bir denge durumunu hedefleyerek verdikleri kararların, aksine, şiddetli ve tahmin edilemez ve sonu genelde felaketle biten dalgalanmalara yol açacağı gerçeğiyle yüzleşmek durumundalar.[1]

Pek çok erdeminden hangisi için modern zamanların en üstün değeri payesini almış olursa olsun, emeğin en önemli ve değerli özelliği şekilsiz olana şekil verme, süreksiz olana zaman içinde bir varlık kazandırma gibi muhteşem, hatta mucizevi becerisidir. Bu becerisi nedeniyle emek, geleceği ele geçirme, dizginleme ve kolonize etmeye yönelik çağımızda duyulan arzuda haklı olarak önemli, hatta can alıcı bir rol oynayabilir; bu arzunun temelinde kaosun yerine düzen, tesadüfün yerine de önceden tahmin edilebilir (dolayısıyla kontrol de edilebilir) olaylar dizisi getirmektir. Emeğe, pek çok erdem ve örneğin, refah artışı ve sefaletin giderilmesi gibi yararlı görevler yüklendi; fakat yüklenen her faziletin altında, insan ırkının eline kendi kaderinin dizginlerini

1. Bkz. David Ruelle, *Hasard et chaos*, Paris, Odile Jacob, 1991, s. 90, 113. [*Rastlantı ve Kaos*, çev. Deniz Yurtören, Say Yayınları, İstanbul, 2014.]

veren o düzen kurucu, tarihî eyleme yaptığı varsayılan katkı bulunuyordu.

Bu şekilde anlaşılan "iş/emek", bir bütün olarak insanlığın, tarihteki yolunu çizerken tesadüfler yerine kendi kaderi ve doğa tarafından yönlendirilmesi gerektiren bir eylemdi. Ve bu şekilde tanımlanan "iş/emek", insanlığın her bireyinin bizzat katılmak zorunda olduğu kolektif bir çabaydı. Bunun dışındaki her şey, yani işi insanlığın "doğal bir durumu", işsiz kalmayı da anormal bir durum olarak sınıflamak; mevcut yoksulluğun ve sefaletin, yoksunluğun ve ahlaki düşkünlüğün sorumlusu olarak bu doğal durumdan uzaklaşmayı göstermek; insanları, emeklerinin insanlığa bir katkıda bulunup bulunmadığına göre değerlendirmek; insan eylemleri içinde emeğe önemli bir yer ayırmak ve bunun da ahlaki olarak insanın kendini geliştirmesine ve toplumun genel ahlak standartlarında yükselmeye yol açması, bu kolektif çabanın bir sonucundan başka bir şey değildi.

Unsicherheit kalıcı hale geldiğinde, "dünyada olmak" pek de öyle kanunlara uygun, mantıklı, tutarlı ve kümülatif eylemler zinciriymiş gibi gelmez; daha çok, "dışarıdaki dünyanın" oyunculardan biri olduğu ve bütün oyuncuların yaptığı gibi kartlarını masadaki diğer oyuncuların bakışlarından sakladığı bir oyun gibidir. Diğer bütün oyunlarda olduğu gibi gelecek planları, birkaç hamleden öte gidemeyen, kısa ömürlü, geçici ve değişken planlardır.

İnsan çabasının ufkunda nihai mükemmellikten eser yokken ve herhangi bir çabanın tartışmasız şekilde etkili olabileceğine olan inanç kaybolmuşken özenli, tutarlı, amaç güdümlü bir çabayla kat kat inşa edilecek "mutlak" bir düzen düşüncesi anlamsızdır. Bugün üzerinde ne kadar az kontrolümüz olursa, tasarım sürecindeki geleceğin o kadar az kısmını yakalayabiliriz. Adına "gelecek" dediğimiz zaman dilimi kısalır ve kesintisiz bir bütün olarak yaşam süresi, her biri "ayrı ayrı" ele alınan zaman dilimlerine ayrılır. Süreklilik, ilerlemenin işareti değil artık. İlerlemenin bir zamanlar kümülatif ve uzun erişimli doğası, yerini, birbiri ardına gelen zaman dilim-

lerine yönelik taleplere bırakmakta: Her bir zaman diliminin fazileti, bir zaman dilimi bitip diğeri başlamadan önce ortaya çıkarılmalı ve tamamen tüketilmelidir. Esneklik ilkesi tarafından yönetilen bir hayatta, yaşam stratejileri ve planları kısa vadeli olmak durumundadır.

Jacques Attali'ye göre günümüzde gelecekle ilgili düşüncelerimize ve geleceğin bize ait bölümlerine egemen olan şey, bir labirent imgesidir; bu imge, medeniyetimizin şu günkü halinin yansımasına bakıp derin düşüncelere daldığı boy aynası olmuştur. İnsanlık durumunun bir alegorisi olarak labirent imgesi, konargöçer atalarımızın yerleşik düzene geçen atalarımıza aktardığı bir mesajdı. Yerleşik düzene geçenlerin, sonunda dayanamayıp labirenti andıran yazgıya karşı çıkacak cesareti bulmaları için aradan bin yıl geçmesi gerekecekti. "Bütün Avrupa dillerinde *labirent* sözcüğü," der Attali, "yapay çapraşıklık, işe yaramaz karanlık, fazlasıyla karmaşık sistem, içinden geçilemeyecek kadar sık orman kavramlarıyla, 'açıklık/anlaşılırlık' ise mantıkla eşanlamlı hale geldi."

Yerleşik düzene geçenler labirentin duvarlarını şeffaflaştırmak, şeytani dönemeçleri doğrultmak ve işaretleri yerli yerine koymak ve koridorları iyi aydınlatmak için hemen işe giriştiler. Ayrıca rehber kitaplar ve gelecekte labirente girecekler için hangi dönemeçten dönüleceğini, hangilerinden dönülmeyeceğini gösteren açık ve anlaşılır yönergeler hazırladılar. Bütün bunların sonunda bir de baktılar ki labirent olduğu yerde, sapasağlam duruyor; üstüne üstlük labirent, birbirine karışmış ayak izleri, yönergeler kakofonisi ve geride bırakılmış geçitlere anbean eklenen daha karmaşık geçitler ve yeni çıkmazlar nedeniyle daha akıl karıştırıcı ve tehditkâr bir hal almıştır. Yerleşik düzene geçenler tarihteki yolculuklarının başında devraldıkları mesajı geç de olsa hatırlayarak ve "gelecekleri için gerekli bilgileri" mesajın çoktan unutulmuş içeriğinden çekip çıkarmak için ümitsizce çabalayarak, "zoraki göçebe" olurlar. Artık, "yolların ve geçitlerin yerleşim düzeninin hiçbir kanun ve kurala uymayabileceği, gölgeler içinde kalmış yer anlamında kullanılan labi-

rent, bir kere daha insanlık durumunu gösteren büyük resim olur. Labirentin içinde rastlantı ve şaşkınlık hâkimdir; bu da, Saf Akıl'ın yenilgisine işaret eder"[1].

Bu aman vermez labirentimsi dünyada insanın emek harcayarak yaptığı işler, tıpkı insan hayatının geri kalanı gibi, kendi içinde kapalı bölümlere ayrılır. Ve insanın giriştiği diğer bütün eylemlerde olduğu gibi, eyleyenin çizdiği yoldan sapmamak zor, belki de imkânsız bir hedeftir. İş, düzen kuran ve geleceği kontrol eden evrenden uzaklaşmış, bir kumar oyununun karasularına sürüklenmiştir; iş edimleri, kendine bir ya da iki hamle ilerisinden öte geçemeyen kısa vadeli hedefler koyan bir kumarbaza benzer. Önemli olan her hareketin o andaki sonuçlarıdır; sonuçlar, ânında tüketilmeye uygun olmalıdır. Dünya, görmeden paçalarımızı sıvamayı düşünmeyeceğimiz uzak derelerle dolu ve yakın zamanda önümüze bir dere çıkma olasılığı da yok gibi. Her engelle ayrı ayrı başa çıkmak gerekiyor; hayat –her birinin kendi başı ve sonu olan ve bu nedenle ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken– bir dizi bağımsız bölümlerden ibarettir. Hayatın yolları yürüdükçe düzelmediği gibi, bir dönemeçten başarıyla dönmek, ileride de hep doğru köşelerden döneceğimiz anlamına gelmez.

Ve emeğin karakteri böylece değişmiş olur. Bu durum, sıklıkla, bir *brikolaj* sanatçısının, mevcut olanı hedefleyen, ilhamını mevcut olandan alan ve sınırını ona göre belirleyen, şekil vermekten çok şekil alan, hedefini önceden belirleyip plan program yapmak yerine şansa güvenen bir göz boyayıcının tek seferlik gösterisidir. Enerjisini yenilemek için bağlanabileceği bir elektrik prizi arayan meşhur siber-köstebek ile aralarında tekinsiz, garip bir benzerlik vardır.

İnsanlığın evrensel olarak paylaştığı kutsal görevden ve ondan hiç de aşağı kalmayan hayat boyu hizmet işinden kesilip çıkarılmış işin değişen özünü tarif etmek için, "önemsiz

1. Jacques Attali, *Chemins de sagesse: Traité du labyrinthes* Paris, Fayard, 1996, s. 19, 60, 23.

işlerle uğraşmak [*tinkering*]" tanımı çok uygundur. *Eskatalojik* dizginlerinden ve metafizik köklerinden kurtulan iş, katı modernite ve ağır kapitalizm çağında başat olan değerler galaksisi içinde atandığı merkezî konumunu yitirmiş olur. İş, etrafına öz-tanımların, bireysel kimliklerin ve yaşam projelerinin sarılacağı güvenli eksen işlevini artık yerine getiremediği gibi, toplumun etik temeli, ya da bireysel hayatın etik ekseni olarak kabul görmemekte.

Onun yerine, iş –diğer hayat etkinliklerinin yanı sıra– ağırlıklı olarak estetik bir özellik kazandı. Bırakın gelecek kuşakların mutluluğuna yapacağı katkıyı, iş/emek, artık çalışanın insan kardeşlerine ya da ulusun ve ülkenin kudretine getireceği gerçek veya varsayılan katkılarına göre bile değerlendirilmemekte, ondan kendi başına ve kendi içinde tatmin edici olması beklenmektedir. Çok az sayıda insan –o da çok nadiren– yaptıkları işin önemini ve kamusal yararlarını öne sürerek ayrıcalık, prestij veya bir onur payesi talebinde bulunur. İşten icracısını "soylulaştırması", onu "daha iyi bir insan haline getirmesi" neredeyse hiç beklenmediği gibi, böyle bir nedenle takdir görmesi ve yüceltilmesi de çok ender rastlanan bir durumdur. Bunun yerine eğlenceli olması, heyecan peşinde koşan ve deneyim biriktiren tüketicinin arzuları ve estetik gereksinimlerini –üreticilerin ve yaratıcıların etik, Prometheus'vari misyonları kadar olmasa da ona yakın bir derecede– tatmin etmesi oranında ölçülür ve değerlendirilir.

İşgücünün yükselişi ve düşüşü

Oxford English Dictionary'ye göre, "işgücü" sözcüğünün, "bir topluluğun/cemaatin maddi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik fiziksel çaba" olarak verilen birinci anlamı kayıtlara ilk olarak 1776'da girmiş. Bir yüzyıl kadar sonra, buna ek olarak, üretim süreci içinde bu görevi yüklenen bütün "işçi" ve "amele" kesimi anlamında da kullanılmaya başlanmış. Bundan kısa bir süre sonra bu iki anlamı birbirine bağlayan sendikalar ve diğer oluşumlar bu ilişkiyi politik bir mesele

ve siyasi iktidarın bir aracı haline getirdiler. Sözcüğün İngilizcedeki kullanımı, "işgücü üçlemesi" kavramını –yani, bedensel ve zihinsel emeğe atfedilen değer, bir araya gelerek sınıfı oluşturanların öz-inşası ve bu öz-inşa üzerine kurulan politikalar arasındaki yakın ilişkiyi– diğer bir deyişle, bedensel emeği, toplumun refahı ve servetinin birincil kaynağı olarak görmek ile işgücü hareketinin kimlik mücadelesi arasındaki bağı açık ve net bir şekilde gözler önüne serer ve bu açıdan oldukça dikkat çekicidir. Bu ikisi birlikte var olur; biri olmadan diğeri de olmaz.

Çoğu ekonomi tarihçisi, (ulusal) servet ile (kişisel) gelir düzeyleri söz konusu olduğunda, güçlerinin zirvesinde olan medeniyetler arasında belirgin bir fark olmadığı, örneğin birinci yüzyıldaki Roma, on birinci yüzyıldaki Çin ve on yedinci yüzyıldaki Hindistan ile Sanayi Devrimi'nin eşiğindeki Avrupa arasında büyük benzerlikler bulunduğu konusunda hemfikirdir (örnek olarak, Paul Bairoch'un özet niteliğindeki eserine bakınız[1]). Bazı tahminlere göre on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında kişi başına düşen gelir, aynı dönemde Hindistan, Afrika ya da Çin'deki gelirin %30'undan daha fazla değildi. Oranın akıl almaz bir ölçüde bozulması için yüz küsur yıl yetti. 1870'e gelindiğinde sanayileşmiş Avrupa'da kişi başına düşen gelir, dünyanın en yoksul ülkelerindekinden on bir kat fazla hale gelmişti. Bir sonraki yüzyıl içinde bu oran beşe katlanarak, 1995'te elli katına çıktı. Sorbonne'dan ekonomist Daniel Cohen'in belirttiği gibi, "Uluslar arasındaki eşitsizliğin yeni bir olgu olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim; sorun, son iki yüzyılın eseridir."[2] Aynı şey, servetin kaynağı olarak işgücünü gören düşünce ve bu düşünceden doğan ve bu düşünceyle yönlendirilen politikalar için de geçerlidir.

Yeni küresel eşitsizlik ve bunu izleyen yeni yüksek öz-

1. Bkz. Paul Bairoch, *Mythes et paradoxes de l'histoire économique*, Paris, La Découverte, 1994.

2. Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretes des nations* Paris, Flammarion, 1998, s. 31.

güven ve üstünlük duygusu eşi benzeri görülmedik şekilde büyüktü: Durumu kavramak ve sindirebilmek için yeni kavramlara ve yeni bilişsel çerçevelere gerek vardı. Bunlar, modern tarihi sürecinde Avrupa'ya Sanayi Devrimi'nin kapısına kadar eşlik eden fizyokratik ve merkantilist düşüncelerin yerini alan yeni politik ekonomi bilimi tarafından sağlandı.

Bu yeni kavramların, İskoçya gibi büyük endüstriyel değişimin hem içinde hem dışında kalan, hem sürece dahil hem de süreçten uzak, kısa bir süre sonra yeni yükselen sanayi düzeninin tam merkezinde olacak bir ülkeye hem fiziksel hem psikolojik olarak komşu, ama onun ekonomik ve kültürel etkisinden bir süreliğine ve göreceli olarak uzak kalmayı başarabilmiş bir yerde düşünülüp üretilmiş olması tesadüf değildir. "Merkezde" tüm gücüyle etkili olan eğilimler, hemen her zaman, geçici olarak "kenar bölge" sayılan ve küçük görülen yerlerde ânında fark edilen ve en açık şekilde dile getirilen eğilimlerdir. Medeniyetin varoşlarında yaşamak demek, bazı şeyleri açıkça görebilecek kadar yakın olmakla birlikte onlara nesnel bir gözle bakabilecek kadar mesafeli olmak, dolayısıyla algılananları yoğuşturarak kavramlara dökebilmek demektir. Dolayısıyla şu kutsal sözlerin İskoçya'dan yükselmiş olması hiç de tesadüf değildir: Zenginlik emek harcayarak elde edilir; işgücü, zenginliğin başlıca, belki de yegâne kaynağıdır.

Karl Polanyi'nin yıllar sonra Karl Marx'ın öngörüsünü yeniden gündeme getirirken söyleyeceği gibi, yeni sanayi düzenine hayat veren "büyük değişimin" başlangıç noktası emekçilerin, kendi geçim kaynaklarından kopmasıdır. Bu tarihî olay, çok daha geniş kapsamlı bir kopuşun parçasıydı: Üretim ve mübadele, daha genel, tam anlamıyla kapsayıcı, görünmez bir yaşam biçiminin en önemli parçası olmaktan çıktı ve böylece işgücünün sadece bir meta olarak görüldüğü ve buna uygun olarak ele alındığı koşullar yaratılmış oldu.[1]

1. Bkz. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1957, özellikle 56. ve 57. sayfalar ile 6. bölüm.

İşgücü kapasitesine ve onu elinde tutanlara hareket etme, harekete geçirilme ve böylece farklı ("daha iyi" – daha faydalı ve daha kârlı) kullanımlara sokulma, yeniden düzenlenme ve başka ("daha iyi" – daha faydalı ve daha kârlı) düzenlerin parçası haline getirilme serbestisi kazandıran şeyin bu yeni kopuş hali olduğu söylenebilir. Üretken faaliyetlerin hayatın diğer alanlarındaki uğraşlardan kopması, "bedensel ve zihinsel eforun" kendine özgü bir olgu –diğer her şey gibi bir "nesne" olarak ele alınabilecek– yani, diğerleriyle birlikte "ele alınacak", hareket ettirilecek veya bir araya getirilecek ya da ayrı bir yere konacak bir "şey" olarak katılaşmasına neden oldu.

Bu kopuş gerçekleşmeseydi, işgücü düşüncesinin "doğal olarak" ait olduğu "bütünden" zihinsel olarak ayrılması ve yoğunlaşarak kendi içinde bütünlüğü olan bir nesneye dönüşmesi için pek şansı olmayacaktı. Sanayi öncesi zenginlik anlayışında "toprak" –onu işleyip semeresini alanlarla birlikte– bu türden bir bütündü. Yeni sanayi düzeni ve farklı bir toplumun –sanayi toplumunun– gelişini haber veren kavramsal ağın doğum yeri Britanya'ydı ve Britanya, toprağa bağlı sınıfını ve bu sınıfla birlikte toprak, alın teri ve zenginlik arasındaki "doğal" bağı yok etmiş olmasıyla Avrupalı komşularından ayrılıyordu. Toprağı ekip biçenlerin öncelikle işsiz güçsüz, başıboş ve "sahipsiz" bırakılmaları gerekiyordu ki "kullanıma hazır işgücü" olabilsinler ve bu yeni güç merkezi kendi yeni potansiyel "zenginlik kaynağını" bulabilsin.

İşgücünün bu yeni başıboşluğu ve köksüzlüğü, daha derin düşünmeye meyilli çağdaş tanıkların gözünde işgücünün kurtuluşu anlamına geliyordu. Fakat işgücünün "doğal zincirlerinden" kurtulmuş olması, onun uzun süre serbest, bağımsız veya "sahipsiz" dolaşmasını sağlamaya yetmediği gibi, kendi kararlarını kendi alabilen, kendi yolunu çizebilen ve bu yolda kendi başına ilerleyen, otonom bir sistem olmasını da mümkün kılamadı. Artık dağılmış, ya da kurtuluşundan önce işgücünün de bir parçası olduğu, kendi kendine yetebilen ama şimdi işlemez olmuş "geleneksel yaşam biçiminin" yerini başka bir düzen alacaktı; ne var ki bu sefer düzen,

önceden tasarlanmış, "hazır kurulu" bir düzendi, [öncekiler gibi] tarihin ve yazgının amaçsız çırpınışlarının bir kalıntısı değil, akılcı düşünce ve eylemin bir ürünüydü. İşgücünün zenginliğin kaynağı olduğu bir kere keşfedildikten sonra, bu kaynağı o güne kadar görülmüş en verimli şekilde gün yüzüne çıkarma, arıtma ve elde edilen üründen sonuna kadar yararlanma işi insan aklına düştü.

Modern çağın yeni ve coşkun ruhuyla dolup taşan birtakım yorumcular (ki aralarındaki en ünlü isim Karl Marx'tır) eski düzenin yıkılışını esas olarak kasıtlı bir dinamitlemenin, "katıları eritmeye ve kutsal olanı dünyevileştirmeye" kararlı sermaye tarafından yerleştirilen bombanın patlaması sonucu olarak görüyorlardı. De Tocqueville gibi daha kuşkucu ve çok daha az coşkulu diğerleri bu yok oluşu bir patlama değil, şiddetli bir içe çöküş durumu olarak gördüler; dönüp geriye baktıklarında, felaketin tohumlarının *ancient régime*'in yüreğinin tam orta yerinde olduğunu gördüler ve yeni efendilerin fazla heyecanlı ve kasıntılı tavırlarına bir cesedin son titreyişleri, ya da eski düzenin, hazin sonunu savuşturmak ya da en azından geciktirmek için umutsuz bir çırpınışla denediği mucize çözüm yollarının aynısına, daha bir heves ve kararlılıkla sarılışı gözüyle baktılar. Bununla birlikte, yeni rejimin geleceği ve efendilerinin niyetleriyle ilgili çok az görüş ayrılığı vardı: Artık köhnemiş eski rejimin yerine daha dayanıklı ve uygulaması daha kolay bir rejim gelecekti. Eriyip buharlaşan katıların bıraktığı boşluk yeni katılar tarafından doldurulacaktı. Limandan uzaklara sürüklenen başıboş gemiler rıhtıma yeniden ve öncekinden daha sağlam demirlenecekti. Kısaca özetlemek gerekirse, "yerinden edilmişlerin", önünde sonunda, "yeniden yerleştirilmesi" gerekecekti.

Eski yerel/komünal bağlarını koparmak, alışkanlıklara ve geleneksel kanunlara savaş açmak, *les pouvoirs intermédiaires*'i[1] ezip suyunu çıkarmak – bütün bunların nihai sonu-

1. (Fr.) Aracı güçler. Birey ile devlet arasında yer alan ve kendi içlerindeki bireylerin ortak çıkarlarına uygun hedeflere ulaşmayı amaçlayan –siyasi partiler, sendikalar, ticaret odaları, vb. gibi– bağımsız ve özerk kuruluşlardır. (Ç.N.)

cu, "yeni başlangıcın" baş döndüren, delice coşkusuydu. Katılan eritmenin verdiği his, demir filizini eritip çelik sütunlar dökmeye benziyordu. Eriyerek akışkanlaşmış gerçeklikler yeni kanallara akıtılarak yeni kalıplara dökülmeye, kazılıp çıkarıldıkları nehir yataklarında kendi akışlarına bırakılsalar asla alamayacakları bir şekle girmeye hazır gibiydiler. Ne kadar iddialı olursa olsun hiçbir amaç insanın düşünme, keşfetme, icat etme, planlama ve eyleme dökme becerisinin önüne geçemez. Mutlu toplum –yani, mutlu bireylerden oluşan toplum– henüz ilerideki köşeden başını uzatıp yüzünü bize göstermemiş olsa da bir gün mutlaka gelecektir; düşünen adamlar çizim masalarında bu gelişi öngörmüşler ve onların çizdikleri taslaklar, eylem adamlarının ofislerinde ve komuta karargâhlarında vücut bulmuştur. Düşünce adamları ile eylem adamlarının birlikte emek harcadıkları hedef, yeni bir düzenin inşasıydı. Henüz yeni keşfedilmiş özgürlük, geleceğin sistemli rutinini kurmak için kullanılacaktı. Hiçbir şey kendi başına bırakılmayacak, tesadüflerin ve beklenmedik olayların insafına terk edilmeyecekti; daha yararlı ve verimli olacak şekilde gelişme ihtimali varsa kesinlikle hiçbir şey, kendi mevcut haliyle bırakılmayacaktı.

Mevcut durumuyla gevşek bir dokusu olan, boşlukta sallanan uçları yeniden toparlanıp sıkılaştırılacak, geçmişteki kazalarından etrafa savrulmuş parçaları ve sağ kurtulmayı başarmış ve ıssız bir adada karaya vurmuş ya da hâlâ su üstünde sürüklenmekte olan kazazedeleri toplanıp kendi yerlerine geri yerleştirilecek olan bu yeni düzen muazzam boyutlarda, katı ve sağlam olacak, bir kayaya oyulacak ya da çeliğe dökülecekti: Amaç, düzenin sonsuza dek ayakta kalmasıydı. Büyük, güzeldi; büyük, rasyoneldi; "büyük" iktidar, hırs ve cesaret demekti. Yeni sanayi düzeninin inşaat sahası, içi devasa makinelerle ve bu makineleri kullanan kalabalık işçi gruplarıyla tıka basa doldurulmuş kocaman fabrikalar ya da üzerine belli aralıklarla, ebedî hayata ve iman edenlerin ebedî zaferine adanmış antik tapınaklara öykünen istasyon binaları serpiştirilmiş demir yolları, köprüler ve kanallarla

sıkı sıkıya örülü şebekeler gibi, bu iktidar ve hırs adına dikilmiş anıtlarla doluydu; bu anıtların gerçekten sağlam olup olmaması önemli değildi, öyle görünmeleri yetiyordu.

"Tarih zırvadır", "Geleneği istemiyoruz", "Şu anda yaşamak istiyoruz ve biraz olsun önemsenecek bir tarih varsa, o da bizim bugün yaptığımız tarihtir," diyen aynı Henry Ford, çalışanlarının arabalarını alabilmesini arzu ettiğini söyleyerek, işçilerinin ücretlerini iki katına çıkardı. Elbette ki bu pek samimi bir açıklama değildi: Çalışanların aldığı otomobil sayısı, Ford'un toplam satış cirosunun çok az bir kısmını oluşturuyordu, fakat iki katına çıkan ücretler üretim maliyetleri üzerine oldukça ciddi bir yük getirmişti. Bu cüretkâr hamlenin gerçek amacı, Ford'un, tedirgin edici derecede hareketli işgücünü dizginleme, kendine bağlama isteğiydi. Çalışanlarını Ford fabrikalarına kesin ve güvenli bir şekilde bağlamak, onların başlangıç ve idame eğitimleri için yaptığı masrafları çıkarmak ve bu parayı yine çalışanlarının çalışma hayatlarını uzatmak için harcamak istiyordu. Bunun için, ekibini hareket edemez hale getirmek, güçleri tamamen tükenene kadar olmaları istenen yerde tutmak gerekiyordu. Onları, *fabrikasındaki* işe bağımlı kılmak ve emeklerini fabrikanın sahibi olan ***kendisine*** sattırmak zorundaydı, çünkü kendi serveti ve iktidarı için onları çalıştırması ve emeklerini kullanması gerekiyordu.

Ford, başkalarının da aklında geçirdiği fakat ancak fısıldayabildikleri düşünceleri yüksek sesle söyleyen biriydi. Daha doğrusu, kendisiyle aynı sıkıntıları çekenlerin düşündüklerini düşünüyor, fakat bu düşünceleri çok sayıda kelimeyle ifade etmeyi beceremiyordu. Katı moderniteye veya ağır kapitalizme özgü evrensel niyet ve pratikler modeline Ford'un adını vermek uygun bir karardı. Henry Ford'un yeni, rasyonel düzen modeli, zamanının evrensel yönelimi için bir standart haline geldi. Bu model, aynı zamanda, dönemin diğer girişimcilerinin tamamı olmasa da, büyük bir kısmının, başarılı olsun olmasın, ulaşmak için çabaladığı bir idealdi. Hedef, sermaye ile işgücünü –ideal bir evlilik gibi– insan kay-

naklı hiçbir gücün bozmasına izin verilmeyen ya da kimsenin bozmaya cesaret edemeyeceği şekilde bir araya getirmekti.

Gerçekten de katı modernite, aynı zamanda ağır kapitalizm –sermaye ile işgücü arasında gerçekleşen ve *karşılıklı bağımlılıkla* pekiştirilmiş birlikteliğin– çağıydı. İşçiler, geçimlerini sağlamak için istihdam edilmeye ihtiyaç duyuyordu; sermayenin ise kendini yeniden üretmek ve gelişmek için insan gücüne ihtiyacı vardı. Bu ikisinin buluşma yerinin adresi belliydi; ne biri ne de öteki başka bir yere gidebilirdi – fabrika binasının masif duvarları iki tarafı da ortak bir alan içinde hapsetmişti. Sermaye ile işgücü, tabiri caizse, iyi günde kötü günde, hastalıkta ve sağlıkta, ölüm onları ayırıncaya dek birleşmişlerdi. Fabrika, ortak yaşam alanlarıydı – aynı anda hem bir muharebe meydanı hem de umutlarının ve hayallerinin yeşerdiği yerdi.

Sermaye ile işgücünü buluşturan ve birbirlerine bağlayan şey, alışveriş ilişkisiydi; ilişkinin devam edebilmesi için her iki taraf da bu ilişkinin gerektirdiği durumda olmalıydı: Sermaye sahipleri işgücü satın almayı sürdürebilmeli, işgücü sahipleri ise uyanık, güçlü ve potansiyel alıcıları kaçırmayacak kadar cazip olmalı, bunun için harcadıkları çabanın tüm masrafını alıcıya ödetmemelilerdi. Tarafların gereken formu tutturmaları, her iki tarafın da çıkarınaydı. Sermaye ile işgücünün "yeniden metalaştırılmasının", adına devlet denen en üst siyasi aktörün ve genelde politikanın başlıca işlevi ve en çok önem verdiği konu olması, hiç de şaşırtıcı değildir. Devlet, işgücü satın alabilmesi ve güncel ücretini ödeyebilmesi için sermayeyi sağlıklı tutmak zorundaydı. İşsizler tam anlamıyla "yedek işgücü ordusuydu" ve olur da aktif göreve geri çağrılmaları gerekir diye, bu orduyu her an hazır tutmak gerekiyordu. Refah devleti, yani kendini yalnızca refaha adamış bir devlet, bu nedenle gerçek anlamda her türlü politik sınıflamanın ötesindedir ve onsuz ne sermaye ne de işgücü, büyümek bir yana, hayatta ve sağlıklı kalabilir.

Kimileri refah devletine geçici bir önlem gözüyle bakıyordu; onlara göre, talihsizliklere karşı güvence altına alınan-

ların durumları, kendi potansiyellerini tam anlamıyla gerçekleştirecek ve kendilerinde risk alabilecek cesareti bulacak kadar rahatladığı –diğer bir deyişle, insanlar kendi ayakları üzerinde durabildikleri– andan itibaren refah devleti kendini geri çekecekti. Duruma şüpheyle yaklaşanlara göre ise refah devleti, işletim giderleri ortaklaşa karşılanan ve ortaklaşa yönlendirilen devasa bir temizlik aracı, kapitalist sermaye ne geri dönüştürme niyeti olduğu ne de bunun için kaynak ayırdığı toplumsal atıklar üretmeye devam ettiği sürece (yani, önümüzdeki uzunca bir süre) yürütülecek bir temizlik ve iyileştirme operasyonuydu. Bununla birlikte, refah devletinin, aykırılıklarla başa çıkmak, normdan uzaklaşılmasını engellemek ve her türlü tedbire rağmen yine de gerçekleşen norm kırılmalarının etkilerini yumuşatmak için icat edilmiş bir düzenek olduğu konusunda görüş birliği vardı. Kendisi neredeyse hiçbir zaman sorgulanmayan norm, sermayenin işgücüyle girdiği yüz yüze, karşılıklı ilişki ve bütün ciddi, endişe verici sorunları bu ilişki çerçevesinde çözmekti.

Ford fabrikalarında genç bir çırak olarak işe başlayan birisi, çalışma hayatının sonuna kadar aynı yerde kalacağından emin olabilirdi. Ağır kapitalizmin zaman anlayışı uzun vadeliydi. İşçiler için zaman ufku, bir tek işyeri bünyesinde hayat boyu sürecek bir iş hayatı beklentisi olarak çizilmekteydi ve bu işyerlerinin ömrü ne kadar kısa olursa olsun, işçilerin ömründen kesinlikle çok daha uzundu. Sermayedarlar içinse, herhangi bir aile üyesinin yaşam süresinden daha uzun sürmesi beklenen "aile serveti" demek, miras alınan, inşa edilen veya ileride aile yadigârları arasına katılması planlanan fabrika binaları demekti.

Özetle, "uzun vade" anlayışı, deneyimden doğan ve bu deneyim tarafından inandırıcı ve sürekli bir şekilde desteklenen beklentiyle eşanlamlıdır, işgücü satın alan ve işgücü satan kişilerin yazgıları uzun bir süre –pratikte, ebediyen– ayrılmayacak şekilde birbirinin içine geçmiştir ve dolayısıyla hem katlanılabilir bir ortaklaşa yaşam sürdürmek hem de iyi komşuluk ilişkileri, kuralların aynı mülk üzerinde yerleşik ev sa-

hipleri arasında uzlaşım yoluyla belirlenmesi "herkesin çıkarınadır". Bu deneyimin sağlam bir şekilde yerine oturması onlarca yıl, hatta belki de yüz yıldan fazla bir süre aldı. Uzun ve zahmetli "katılaşma" süreci sonunda gün ışığına çıktı. Richard Sennett'in yeni tarihli çalışmasında işaret ettiği gibi, kapitalist dönemin başlangıcından beri var olan çalkantının yerini, en azından en gelişmiş ekonomilerde, "görece dengeli" bir dönem başlatmak üzere bir araya gelen "güçlü sendikaların, refah devleti garantörlerinin ve geniş çaplı şirketlerin" alması ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasına gerçekleşmiştir.[1]

Söz konusu "görece dengenin" altında sürekli bir çatışma yatmaktadır. Aslına bakılırsa bu çatışmayı mümkün ve zamanında Lewis Coser tarafından isabetli bir şekilde tespit edildiği gibi paradoksal olarak "işlevsel" kılan, bu denge halidir: Çatışmanın tarafları iyi ya da kötü, her türlü durumda birbirlerine karşılıklı olarak bağımlıdırlar. Çatışma, yani karşılıklı güç gösterisi ve bunun ardından gelen pazarlık, çatışan tarafların birlikteliğini güçlendiriyordu, çünkü tarafların hiçbiri diğeri olmadan tek başına ayakta kalamazdı ve her iki taraf da, hayatta kalabilmek için üzerinde uzlaşabilecekleri çözümler bulmak zorunda olduklarını biliyordu. Bu birlikteliğin uzun ömürlü olacağı inancı var olduğu sürece, kimi zaman çatışmalara ve restleşmelere, diğer zamanlarda ise karşılıklı tavizlerin verildiği görüşmelere sahne olan yoğun tartışmaların merkezini bir arada yaşama kuralları oluşturuyordu. Sendikalar bireysel işçilerin önemini kolektif pazarlık unsuruna dönüştürdüler ve etkisini yitirmekte olan kuralları işçi hakları olarak yeniden biçimlendirmek ve bunları, işverenlerin hareket özgürlüklerini kısıtlayacak şekilde yeniden tanımlamak için, kimi başarılı kimi başarısız mücadelelere giriştiler. Karşılıklı bağımlılık devam ettiği sürece ve bundan ötürü, erken dönem kapitalist fabrikalara kapatılmış zanaatkârlar tarafın-

1. Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York, W.W. Norton &Co., 1998, s. 23.

dan ateşli bir şekilde karşı çıkılan (ve E.P. Thompson'ın ayrıntılı bir şekilde belgelediği bir direnişe yol açan) kişileri hesaba katmayan [*impersonal*] zaman çizelgeleri ve bunların, daha sonra kötü şöhretli Frederich Taylor tarafından ortaya atılan "yeni ve daha gelişmiş" zaman ölçüm versiyonları, yani, Sennett'in sözleriyle, "dev sanayi organizasyonlarının büyümesi adına idareciler tarafından uygulanan bu baskı ve tahakküm edimleri", işçilerin kendi isteklerinde diretebildikleri bir arena haline gelmişti. Sennett'in sonuç olarak belirttiği gibi, "Rutin küçük düşürücü olabilir, fakat aynı zamanda koruyucudur da; rutin işgücünü yozlaştırabilir, fakat diğer yandan bir hayat da kurabilir."[1]

Bu durum şimdi değişmiştir ve çok yönlü bu değişimin en önemli malzemesi, "uzun vade" anlayışının yerini alan yeni "kısa vade" anlayışıdır. Ancak ölümün ayırabileceği evliliklerin modası geçmiş ve örneklerine çok az rastlanır olmuştur. Taraflar artık uzun süre bir arada kalmayı tercih etmedikleri gibi, böyle bir şey de beklemiyorlar birbirlerinden. Son yapılan tahminlere göre ortalama bir eğitim düzeyine sahip genç bir Amerikalı için, çalışma hayatı boyunca en az on bir kere iş değiştirmek normal ve beklenen bir durumdur – ve bu değişimin hızının ve gerçekleşme sıklığının, şu anki kuşağın çalışma hayatı sona ermeden önce artmaya devam edeceğine kesin gözüyle bakılmaktadır. Günümüzün sloganı "esneklik" olmuştur ve işgücü pazarına uyarlandığında bu slogan, "bildiğimiz tanımıyla" iş kavramının artık geçerliliğini yitirdiğine işaret etmekte, onun yerine kısa vadeli veya periyodik olarak yenilenen sözleşmelerle, ya da ortada bir sözleşme olmadan verilen işlerin geçerli olduğu, iş güvencesinin olmadığı ve elemanların "ikinci bir bildirime kadar" koşuluyla işe alındığı dönemin başladığını bildirmektedir. İş hayatı, ağzına kadar belirsizliklerle doludur.

1. Sennett, *The Corrosion of Character*, s. 42-3.

Evlilikten birlikte yaşamaya

Bu durumun özellikle yeni hiçbir yanı yok, denebilir elbette; iş hayatı ezelden beri belirsizliklerle doludur. Ne var ki günümüzdeki belirsizlik, çarpıcı şekilde yeni bir tür belirsizliktir. İnsanların geçim kaynaklarını ve geleceğe yönelik yatırımlarını mahvetmesinden korkulan felaketler güç birliği yaparak, bir araya gelip üzerinde uzlaşılan önlemler alarak baş edilebilecek ya da en azından mücadele edilebilecek ve zararı en aza indirgenebilecek türden felaketler değildir. Şimdinin en korkunç felaketleri rasgele patlak vermekte, kurbanlarını anlaşılması zor bir mantık izleyerek ya da hiçbir mantık olmaksızın seçmekte, tamamen rasgele darbeler indirmektedir ve sonunda kimin telef olup kimin hayatta kalacağını önceden tahmin etmenin hiçbir yolu yoktur. Günümüzdeki belirsizlik şiddetli bir *bireyselleşme* hareketidir. Birleştirmekten çok böler ve ertesi gün kimin hangi bölümde uyanacağı bilinemediğinden, "ortak çıkarlar" fikri gittikçe daha çok belirsizleşir ve bütün pragmatik değerini yitirir.

Çağdaş korkular, kaygılar ve acılar tek başına yaşanır. "Ortak bir dava" oluşturacak şekilde bir araya gelmezler, açık ya da örtük, hitap ettikleri belli bir hedefleri yoktur. Bu durum, dayanışma dayanaklarını geçmişte sahip oldukları akılcı taktik statüsünden mahrum eder ve işçi sınıfı içinde savunmaya yönelik ve militan organizasyonlarının kurulmasına yol açmış stratejiden oldukça farklı bir yaşam stratejisi sunar. Pierre Bourdieu, iş hayatındaki mevcut değişimlerden olumsuz etkilenmiş ya da bunun korkusuyla yaşayan kişilerle konuşurken hep, "iş koşullarının düzensizleşmesi ve geçici istihdamın yaygınlaşması sonucunda tercih edilen yeni sömürü biçimleri karşısında geleneksel sendikal hareketlerin yetersiz kaldığından şikâyet edildiğinden" bahseder. Bourdieu'nün vardığı sonuç, son zamanlardaki farklılaşmanın, "geçmişteki dayanışmanın temellerini yıktığı" ve bunun sonucu olarak "hoşnutsuzlukla birlikte, militan ve siyasi katılım ruhunda bir çöküntü" yaşandığıdır.[1]

1. *La Misère du monde*, ed. Pierre Bourdieu, Paris, Seuil, 1993, s. 631, 628.

İşgücü istihdamı bir kez kısa vadeli ve istikrarsız hale geldikten sonra karşılıklı vefa ve bağlılığın yeşerme ve kök salma şansı kalmaz, çünkü oyunun sonu gelmeden çok önce terfi ve işten çıkarmayla ilgili neredeyse bütün kuralların bir kenara atılması veya değiştirilmesiyle birlikte işgücünün elinden istikrar beklentileri sökülüp alınmış, dolayısıyla bölük pörçük hale gelmiştir. Uzun soluklu karşılıklı bağımlılık günlerinin aksine, zaten kısa ömürlü olmaya yazgılı ortak girişimler ve ilgili düzenlemelerle ciddi bir şekilde ilgilenmek için artık pek bir sebep kalmamıştır. İşyeri, birlikte yaşam kurallarının zaman içinde benimsenip sabırla uygulandığı ortak bir yaşam alanından çok, birkaç günlüğüne ziyaret edilen ve vaat edilen hizmetler yerine getirilmediği veya yerine getirilse de yetersiz bulunduğu anda terk edilebilen bir kamp yeri gibidir. Mark Granovetter, yaşadığımız zamanın "zayıf bağlar" zamanı olduğuna işaret ederken, Sennett, "geçici ilişki biçimlerinin insanlar için uzun vadeli bağlantılardan daha yararlı" olduğunu ileri sürmektedir.[1]

Bugünkü "akışkanlaşmış", "akan", dağınık ve düzensiz modernite versiyonu ayrılığa ve iletişimin nihai olarak kopuşuna işaret etmeyebilir, fakat sermaye ile işgücü arasındaki bağların gevşemesi ve tamamen kopması ile karakterize olan hafif, serbestçe dolaşan kapitalizmin habercisi olduğu kesindir. Bu can alıcı kopuşu, birlikte yaşamın geçiciliği ve ihtiyaç ya da arzu kalmadığında ilişkinin ânında ve herhangi bir nedenden ötürü kopabileceği varsayımı da dahil olmak üzere bütün stratejik sonuçları ve davranış biçimleriyle birlikte evlilikten "birlikte yaşamaya" geçişe benzetenler olabilir. Birlikte yaşam *karşılıklı* anlaşmaya ve *iki taraflı* bağlılığa dayanıyorsa da kopuş *tek taraflıdır*: Taraflardan biri, gizliden gizliye arzu ettiği fakat hiçbir zaman ciddi olarak dile getirmediği bir otonomi elde etmiş demektir. Sermaye, uzak geçmişin "topraklarından uzakta yaşayan derebeylerinin" hiçbir zaman

1. Sennett, *The Corrosion of Character*, s. 24.

tam olarak ulaşamadığı bir şeyi başarmış, geçmişte kimsenin hayal bile edemediği yeni hareket serbestisi sayesinde kendini işgücüne bağlı olmaktan kurtarmıştır. Sermayenin, kârın ve kâr paylarının çoğalıp büyümesi ve hissedarların tatmini için sermaye sahipleri ile işgücünün aynı mekânda fiziksel bir bağlantı içinde olma zorunluluğu kalmamış gibidir.

Bağımsızlık süreci, elbette ki tamamlanmış değildir ve sermaye, henüz arzu ettiği ve var gücüyle olmaya çalıştığı kadar serbest değildir. Çoğu hesaplarda bölgesel –yerel– unsurların da dikkate alınması gerekmektedir ve yerel yönetimlerin "iş bozucu potansiyelleri", sermayenin hareket özgürlüğü karşısına kısıtlayıcı engeller çıkarabilmektedir. Buna rağmen sermaye, eşi benzeri görülmedik ölçüde mekân bağımlılığından kurtulmuş, hafiflemiş, bağlarından ve köklerinden sıyrılmış; yeni kazandığı mekân içinde hareket yeteneğinin düzeyi, pek çok durumda, mekâna bağlı politik eyleyicileri kendi isteklerine boyun eğmeye zorlayabilmesini mümkün kılmıştır. Yerel bağların koparılıp başka bir yere taşınma tehdidi (açıkça ifade edilmeyen ve ancak tahmin edileni bile) sorumluluk sahibi herhangi bir hükümetin hem kendi hem de seçmenlerinin iyiliği için ciddi bir şekilde ele alması gereken bir tehdittir ve hükümet politikaları, sermayenin yatırımlarını çekme tehdidini bertaraf etmek için seferber edilmelidir.

Günümüzde politika, sermayenin yer değiştirme hızıyla yerel güçlerin "yavaşlatıcı" etkileri arasında şimdiye dek görülmemiş sertlikte çekişmelere sahne olmaktadır ve sıklıkla kazanamayacakları bir savaşa tutuşmuş gibi hisseden taraf, yerel kurumların olduğu taraftır. Kendini halkının refahına adamış bir hükümetin sermayeyi, yatırım yapması için zorlamaktan çok teşvik ve ikna yoluna başvurmaktan ve yatırımlar bir kez başladı mı, sermayeyi gecelik kiralanan otel odalarında ağırlamak yerine gökdelen ofis binaları inşa etmekten başka seçeneği yoktur. Ve bu, (serbest ticaret döneminin yaygın politik jargonunu kullanacak olursak) "hür teşebbüs için daha iyi koşullar yaratarak" gerçekleştirilebilir ya da gerçek-

leştirmeye çalışılabilir. "Hür teşebbüs için daha iyi koşullar yaratmak" iki anlama gelir. Birincisi, politika oyununu "hür teşebbüsün" kurallarına göre yeniden düzenlemek – yani, hükümetin elinde bulunan bütün kural koyucu gücü, "girişimleri kısıtlayıcı" kanun ve düzenlemeleri kaldırmak, lağvetmek ve bozmak için harcaması demektir. Böylece hükümetin, elindeki düzenleyici gücü sermayenin özgürlüklerini kısıtlamak için kullanmayacağı yönünde verdiği söz sahici ve ikna edici olacaktır. İkincisi, hükümet tarafından siyasi olarak yönetilen bölgenin, küresel olarak düşünüp küresel olarak hareket eden sermayenin kullanımı, beklentileri ve muhtemel bütün girişimleri için uygun olmadığı ya da komşu hükümetler tarafından yönetilen bölgelere oranla daha az elverişli olduğu izlenimi yaratacak her türlü hareketten kaçınmak demektir. Pratikte bütün bunlar düşük vergi oranları, az sayıda ya da hiç olmayan kurallar ve hepsinden önemlisi "esnek bir işgücü pazarı" anlamına gelir. Daha genel bir ifadeyle, "hür teşebbüs için daha iyi koşullar yaratmak", sermayenin alacağı karar ne olursa olsun hiçbir şekilde organize olup direnmeye niyeti ve mecali olmayan, uysal bir halk yaratmak demektir. Çelişkili gibi görünebilir, fakat hükümetler, sermayeyi olduğu yerde tutmak istiyorlarsa önce sermayeyi –önceden haber vererek ya da kimseye bir şey söylemeden– istediği zaman gitmekte serbest olduğuna kesin olarak ikna etmelidir.

Dev makinelerin ve muazzam fabrika binalarının yükünü üzerinden atan sermaye elinde yalnızca kabin bagajı ile –sadece bir evrak çantası, dizüstü bilgisayar ve cep telefonu– daha hafif ve hızlı seyahat etmektedir. Hareketliliğin, uçuculuğun ve süreksizliğin kazandığı bu özellik bütün yüz yüze ilişkileri, özellikle de düzenli ve dengeli olanları, gereksiz ve aynı zamanda mantıksız kılmıştır: Yüz yüze, yani eşzamanlı ve eş mekânlı ilişkiler, hareketi kısıtlayabilir ve üretkenliği artırabilecek seçenekleri *a priori* keserek, ulaşılmak istenen rekabet gücünü azaltabilir. Dünyanın dört bir yanındaki borsalar ve şirket yönetim kurulları, "küçülme", "hacim azaltma", "fason üretim" gibi fiziksel ilişkileri azaltma ya da tama-

men devreden çıkarma yolunda atılan "doğru adımları" ânında ödüllendirirken yeni personel alımı, istihdam büyümesi ve şirketlerin masraflı uzun vadeli projelerle bataklığa saplanması gibi durumları da aynı hızla cezalandırmaktadır. Ortadan kaybolma numaraları, kaçış ve kaçınma stratejileri ile gerektiği durumlarda her şeyi bırakıp kaçmaya hazır olma gibi Houdini'vari "kaçış sanatı" becerileri günümüzün yönetimsel zekâ ve başarı göstergeleridir. Michel Crozier'ın uzun zaman önce işaret ettiği gibi, manevra kabiliyetini kısıtlayan kaba bağlardan, ağır yükümlülüklerden ve bağımlılıklardan azade olmak en sevilen ve etkili tahakküm silahlarıydı; fakat bugün bu silahların tedariki ve onları kullanabilecek kişilerin sayısı ve becerileri, öyle görünüyor ki, modern tarihin herhangi bir döneminde olduğundan çok daha dengesiz dağılmış durumda. Hareketin hızı, toplumsal katmanlaşma ve tahakküm hiyerarşisi açısından önemli, belki de en önemli etken haline gelmiş durumda.

Başlıca kâr kaynakları –özellikle büyük kâr getirenler ve dolayısıyla yarının sermaye kaynakları– *maddi nesnelerden* çok, *fikirlerdir* ve bu durum gittikçe daha çok genele yayılmaktadır. Fikirler yalnızca bir kere üretilir ve bu fikirden üretilen prototipi çoğaltmak için istihdam edilen insan sayısına göre değil de alıcı/müşteri/tüketici olarak ürünü almaya cezbedilen kişilerin sayısına bağlı olarak kazanç getirmeyi sürdürür. Sermayenin günümüzde daha çok tüketicilerle net bir şekilde yüz yüze ilişkide olması şaşırtıcı değildir. "Karşılıklı bağımlılıktan" rahatlıkla bahsedilebilecek tek alan burasıdır. Sermayenin, rekabet gücü, verimlilik ve kârlılık için tüketicilere ihtiyacı vardır – ve izleyeceği yolu belirleyen şey, tüketicilerin varlığı veya yokluğu, ya da tüketicilerin üretim, yani, mevcut fikirler için talep üretme ve sonra bu talebi büyütme fırsatlarıdır. Sermayenin, yolculuk ve yer değiştirme planları yaparken dikkate aldığı şeylerin arasında işgücünün fiziksel varlığı ilk sırada değildir. Dolayısıyla, yerel işgücünün sermaye (daha genel bir ifadeyle, istihdam koşulları ve iş olanakları) üzerindeki "kısıtlayıcı etkisi" önemli ölçüde zayıflamıştır.

Robert Reich[1], herhangi bir şekilde ekonomik bir faaliyet içinde bulunan insanların kabaca dört kategoriye ayrılabileceğini söyler. "Simge cambazları", yani fikirler üreten ve onları arzu edilebilir ve pazarlanabilir kılmanın yollarını yoktan var edenler, birinci kategoriyi oluştururlar. İşgücünün yeniden üretimiyle ilgilenenler (eğitimciler veya refah devletinin çeşitli görevlileri) ise ikinciyi. Üçüncü kategori, hizmet alanlarla yüz yüze iletişim içinde olmayı gerektiren (John O'Neill'ın "et ticareti" olarak tanımladığı) "kişisel hizmetler" alanında istihdam edilenleri kapsar. Ürünleri satanlar ve ürünler için arzu üretenler bu kategorinin büyük bir kısmını oluştururlar.

Dördüncü ve sonuncu kategoride, son yüz elli yıldır işgücü hareketinin "toplumsal alt katmanını" oluşturan insanlar yer alır. Reich'ın terminolojisinde "rutin işgücü" olarak geçen bu insanlar montaj hattına veya (daha modern işyerlerinde) bilgisayar ağlarına ve süpermarket kasaları gibi otomatize elektronik cihazlara bağlı durumdadırlar. Ekonomik sistemin şu günlerdeki en kolay gözden çıkarılabilir, atılabilir veya değiştirilebilir parçalarıdırlar. Bu tür kişiler işe alınırlarken ne özel becerileri ne de müşterilerle sosyal iletişim kurma kapasiteleri sorulur, çünkü bunlara ihtiyaçları olmayacaktır – bu yüzden ikameleri en kolay olanlar bu tür çalışanlardır; işverenlerin ne pahasına olursa olsun ellerinden kaçırmamak için uğraşmalarını gerektirecek bir özellikleri yoktur; ellerinde kalan pazarlık gücü ise oldukça zayıftır. Vazgeçilmez olmadıklarının farkındadırlar, bu nedenle işlerine bağlanmayı ya da iş arkadaşlarıyla uzun soluklu ilişkilere girmeyi gereksiz görürler. Herhangi bir hayal kırıklığı yaşamamak için işyerine bağlanmaktan veya kendi özel hayatlarıyla ilgili hedefleri işyerine bağlamaktan kaçınırlar. Bu, işgücü pazarının "esnekliğine" karşı gösterilen doğal bir tepkidir. Bireysel deneyimler ölçeğinde esneklikten kasıt, uzun

1. Robert Reich, *The Work of Nations*, New York, Vintage Books, 1991.

vadeli güvencenin, o anda yapılan işle ilgili akla gelen son şey olmasıdır.

New York'ta daha önceden gittiği bir fırını on beş-yirmi yıl sonra yeniden ziyaret ettiğinde Sennett, art arda gelen işten çıkarmalar nedeniyle çalışanların moral ve motivasyonlarının son derece düşük olduğunu fark eder: "Atılmadan kalmayı başaran çalışanlar, rekabetten zaferle çıkmış olmalarının gururunu yaşamak yerine, sıranın kendilerine gelmesini bekliyorlardı." Fakat ona göre, çalışanların işlerine ve işyerlerine ilgilerindeki düşüşün ve hem işlerine hem de işyerlerine düşünsel ve duygusal yatırım yapmaktan kaçınmalarının bir nedeni daha vardı:

> Heykeltıraşlıktan garsonluğa, bütün işkollarında insanlar kendi konumlarını yapmaları gereken işin zor olup olmamasına göre belirlerler. Fakat farklı diller konuşan işçilerin düzensiz aralıklarla gelip gittiği, her gün farklı ve radikal düzenlemelerin gerçekleştirildiği bu yeni esnek iş ve işyeri dünyasında makineler yegâne düzen standardıdır ve bu nedenle makinelerin kullanımı, operatör kim olursa olsun, kolay olmalıdır. Esnek bir rejimde zorluk, verimi düşürür. Zorluğu ve direnci azalttığımızda, tam da kullanıcı açısından kolay tüketilebilen ve sıradan bir eylem için uygun koşulları yaratmış olmamız, yaman bir çelişkidir.[1]

Yeni toplumsal bölünmenin öteki kutbunda, yani hafif kapitalizmin iktidar piramidinin en tepesinde, mekânın pek az, ya da hiçbir şey ifade etmediği –bedenen orada olsalar da kendilerini oraya ait hissetmeyen– insanlar yer alır. Varlık nedenleri olan ve sahip oldukları iktidar gücünü sağlayan yeni kapitalist ekonomi gibi onlar da hafif ve akışkandırlar. Jacques Attali'nin tanımıyla, "Ne fabrikaları veya toprakları vardır ne de idari görevleri. Sahip oldukları refah, menkul varlıkların-

1. Sennett, *The Corrosion of Character*, s. 50, 82.

dan, yani, labirentin kanunlarını iyi bilmelerinden gelir." "Yaratmayı, oyun oynamayı ve sürekli hareket halinde olmayı" severler. "Gelecek kaygısı gütmeyen, egoist ve hedonist bir dünyada, her an değişebilen değerler toplumunda" yaşarlar. "Yeniliklere müjdeli bir haber, riskli durumlara bir değer, dengesizliğe zorunluluk, melezliğe zenginlik gözüyle bakarlar."[1] Farklı derecelerde olsa da hepsi, "labirentte hayat" sanatı uzmanıdırlar – yani, çevreye yabancı olmayı en baştan kabul etmişlerdir, zaman ve mekânın dışında, baş dönmesi ve bulantıyla yaşamaya, çıkılan yolculuk süresince ne yön ne de zaman duygusu olmaksızın ilerlemeye hazırdırlar.

Birkaç ay önce bir havaalanında aktarma beklerken eşimle birlikte bir kafede oturuyorduk. Yirmili yaşlarının sonunda ya da otuzlarının başında iki genç adam, ellerinde cep telefonları, yan masamıza oturdular. Orada geçirdiğimiz bir buçuk saat süresince bu ikisi –telefonlarının öbür ucundaki görünmez sohbet arkadaşlarıyla– sürekli olarak konuşmalarına rağmen kendi aralarında tek bir kelime bile etmediler. Bu birbirlerini tanımadıklarından değildi. Onları böyle davranmaya iten şey, tam tersi, birbirlerini tanımaları ve aynı masada oturuyor olmalarıydı. Bu iki genç adam, bir yarış ne kadar olabilirse o kadar hırslı, çılgın ve amansız bir yarışa tutuşmuşlardı. Biri konuşmasını bitirdiğinde diğeri hâlâ konuşuyorsa, konuşması biten taraf derhal başka bir numara bulup çeviriyor, yeni bir sohbete başlıyordu; rehberlerindeki numara sayısının, "bağlantıda olma" derecelerinin, bu numaraları birer uç birime dönüştüren ağların yoğunluğunun ve istedikleri zaman bağlanabilecekleri diğer uç birimlerinin sayısının toplumsal konum, iktidar ve prestij açısından onlar için çok, hatta yaşamsal derecede önemli olduğu açıktı. Her ikisi de o bir buçuk saati, havaalanındaki kafe ile ilişkisi içinde dış uzay diyebileceğimiz bir alanda geçirdi. Uçuşları anons edildiğinde ikisi de aynı anda ve aynı hareketlerle evrak çan-

1. Attali, *Chemins de sagesse*, s. 79-80, 109.

talarını kilitledi ve telefonları hâlâ kulaklarında, kalkıp gitti. İki metre ötelerinde oturmuş her hareketlerini büyük bir dikkatle inceleyen beni ve eşimi fark ettiklerini sanmam. Kendi deneyimleri ve yaşam alanlarına (*Lebenswelt*) göre (Claude Lévi-Strauss'un şiddetle kınadığı ortodoks antropologların izinden gidecek olursak), fiziksel olarak yakınımızda olsalar da ruhen ve sınırsız bir şekilde bizden uzaktılar.

Kendi deyimiyle "yumuşak kapitalizm" üzerine yazdığı muhteşem denemesinde[1] Nigel Thrift, yeni küresel ve mekânlar üstü seçkinlere özgü sözcük dağarcığında ve bilişsel çerçevede önemli bir değişim olduğuna dikkat çeker. Eylemlerinin özünü tanımlamak için "dans" veya "sörf" eğretilemelerini kullanıyorlar; konuşmalarında artık "mühendislik" yerine kültürlerden, ağlardan, takımlardan, koalisyonlardan ve kontrol, liderlik, iş idaresi yerine nüfuzlardan bahsediyorlar. Gerekirse ya da istenildiği zaman toplanabilen, dağıtılabilen ve yeniden toplanabilen, daha gevşek yapılı organizasyonlarla daha çok ilgilidirler: Etraflarındaki dünyayı çoklu, karmaşık ve hızlı hareket eden ve dolayısıyla "çokanlamlı", "karmaşık", "bulanık" ve "plastik", "belirsiz, paradoksal ve hatta kaotik" olarak gören yaklaşımlarına en çok uyan, böyle akıcı bir yapılanmadır. Günümüzün iş organizasyonunda, bünyesine bilerek yerleştirilmiş bir düzensizlik unsuru bulunmaktadır: Katılığı ne kadar az, akışkanlığı ne kadar yüksek olursa o kadar iyidir. Dünyadaki her şey gibi bilgi de büyük hızla eskir ve "yerleşik bilgiyi reddetme", daha önceki örnekleri izleme ve deneyimlerden ders alma, şu anda üretkenliğin ve etkililiğin olmazsa olmazı olarak görülmektedir.

Havaalanındaki kafede yan masamızda otururken izlediğim cep telefonlu iki genç adam, dünyevi olan her şeyin belirsizliğinden ve dengesizliğinden beslenerek büyüyen siber uzay sakinleri arasında sayıca az yeni seçkinler grubunun (gerçekten ya da olmaya çalışan) üyeleriydi belki de, fakat

1. Nigel Thrift "The rise of soft capitalism", *Cultural Values*, Nisan 1997, s. 52.

egemenin tarzı zaman içinde egemen tarz olur. Bunu kimi zaman daha çekici bir seçenek sunarak ama her halükârda, tarzın taklidinin aynı anda hem arzu edilir hem zorunlu olduğu, bir öz-tatmin ve hayatta kalım sorununa dönüştüğü bir hayat düzeni dayatarak yapar. Çok az kişi havaalanı kafelerinde vakit geçirir, çok daha az sayıda kişi kendini o tür yerlerin doğal bir parçası, ya da en azından mekândan ve orayı dolduran gürültücü, kaba saba kalabalıklardan sızan sıkıcılık nedeniyle kendini baskılanmış ya da engellenmiş hissetmeyecek kadar mekân dışı olarak görür. Fakat bunların çoğu, hatta tamamına yakını, daha mağaralarından çıkmamış göçebelerdir. Hâlâ kaçıp evlerine sığınmak istiyor olabilirler fakat aradıkları sükûneti orada bulacakları şüphelidir ve ne kadar çok uğraşırlarsa uğraşsınlar kendilerini hiçbir zaman tam olarak evlerinde hissedemeyeceklerdir; sığınakların duvarları sünger gibidir, sayısız kabloyla baştan sonra delik deşik edilmiştir ve çeşitli yayın araçlarının her zaman ve her yerde mevcut elektronik dalgaları bu duvarlardan içeri kolayca nüfuz edebilir.

Bu insanlar, onlardan önceki pek çokları gibi, tahakküm altında olan ve "uzaktan kontrol edilen" insanlardır; tek fark, yeni tahakküm ve kontrol altında tutulma yollarıdır. Liderliğin yerini gösteri almış, gözetlemenin yerine cezbetme geçmiştir. Yayın araçlarını kontrol altında tutan, yaşanan dünyayı yönetir, şeklini ve içeriğini belirler. Kimsenin kimseyi bir gösteriyi izlemesi için zorlamasına gerek yoktur: Hele biri onlara bilet vermemeye ya da sahaya almamaya kalkışsın! Artık neredeyse tamamı elektronik ortama aktarılmış enformasyona erişim en ateşli biçimde savunulan insan hakkı haline gelmiştir ve nüfusun geneli için, yükselen refah göstergesi, pek çok şeyin yanı sıra, hane halkı başına düşen televizyon sayısı olmuştur. Ve enformasyonun başka hiçbir şey üzerine olmadığı kadar çok bilgi sağladığı konu, enformasyonun alıcılarının yaşadığı dünyanın akışkanlığı ve bu dünyanın sakinlerinin esneklik meziyetidir. Bu elektronik enformasyonun "haber" adını verdiğimiz kısmı, "dışarıdaki dünya-

nın" gerçek temsili olarak yanlış algılanan kısmıdır ve "gerçeğe tutulan bir ayna" olma iddiasındadır (genelde de bu işi başarıyla yaptığı ileri sürülür). Bourdieu'ye göre bu tür enformasyon mevcutlar arasında en hızlı tükenen enformasyon türüdür; gerçekten de bir haberin ortalama ömrü, pembe dizilerle, *talk-show*'larla veya *stand-up* komedilerin yaşam süreleriyle karşılaştırıldığında komik denecek kadar kısadır. Fakat "gerçek dünya" ile ilgili enformasyon olarak haberlerin kısa ömrü, kendi içinde bir enformasyondur: Haber yayınları değişimin baş döndürücü hızının, her şeyin hızla eskimesinin ve sürekli olarak yeni başlangıçlar yaşanmasının her gün yeniden ve yeniden kutsanışıdır.[1]

Ara söz: **Ertelemenin kısa tarihi**

İngilizcede "bir işin yapılmasını geciktirmek, ertelemek" anlamında kullanılan *procrastinate* sözcüğünün kökü, Latince "yarın" anlamına gelen *cras* sözcüğüdür. *Cras* sözcüğünün semantik sınırları, belirsiz bir "daha sonra" –aynı şekilde, gelecek– anlamını da kapsayacak kadar genişti. *Crastinus*, yarın dediğimiz zaman dilimine ait olandır. *Pro-crastinate*, bir şeyi alıp, yarına ait olan şeylerin arasına koymaktır. Bir şeyi oraya koymak ise, "yarının" söz konusu şeyin doğal –ya da *de jure*– olarak bulunması gereken bir yer olmadığı anlamına gelir. Aslında başka bir yere ait demektir. Peki ama nereye? Elbette ki şimdiye. Söz konusu şeyin yarına taşınabilmesi için önce şu andan çıkarılıp alınması ya da şimdiye erişim izni verilmemesi gerekir. "*Procrastinate*/erteleme" şeyleri olduğu gibi kabul etmemek, doğal ardışıklık sürecine uymamak demektir. Modern dönemde sözcüğün kazandığı anlamın aksine *procrastination*/ertelemenin tembellik, üşengeçlik, uyuşukluk ya da miskinlikle ilgisi yoktur; *aktif* bir duruştur, olayların oluş sırasını kontrol altına alma ve bu süreci, edilgen ve hareketsiz

1. Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, Paris, Liber, 1996, s. 85. [*Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997.]

kalındığında olabileceğinden daha farklı bir süreç haline getirme girişimidir. *Procrastination*/erteleme bir şeyi daha sonraya bırakarak, şu anda olmasını geciktirerek, belli bir mesafede tutarak ve aciliyetini öteleyerek o şeyin andaki varlığının olasılıklarını maniple etmektir.

Kültürel bir pratik olarak *procrastination*/erteleme, modernitenin ilk günleriyle birlikte kendine bir yer edindi. Ertelemenin bu yeni anlamı ve etik değeri, zamana yüklenen yeni anlamdan, bir tarihi olan zamandan, *tarihin kendisi olan* zamandan doğdu. Bu anlam, hepsi de şimdiki zaman içinde var olan, farklı nitelik ve değişken değerlerdeki "an"ların birinden diğerine geçiş olarak algılanan, şu anda yaşanmakta olan şimdiden farklı (ve bir kural olarak daha arzu edilesi) bir başka şimdiye doğru yolculuk olarak ele alınan zaman kavramından türemiştir.

Özetlemek gerekirse, *procrastination*/erteleme, modern anlamını, her adımda hedefe biraz daha yaklaşılan kutsal bir hac yolculuğu gibi yaşanan zamandan almıştır. Böyle bir zaman anlayışında/algısında her "şimdi", kendinden sonra gelen bir şeyle değerlendirilir. Şu anda yaşanan şimdi, değeri ne olursa olsun, daha yüksek bir değerin geleceğini haber veren bir işarettir. Şu ânın amacı –görevi– kişiyi o daha yüksek değere yaklaştırmaktır. Şimdiki zaman kendi içinde anlamsız ve değersizdir. Bu nedenle kusurludur, noksandır ve tamamlanmamıştır. Şimdinin anlamı ileridedir; halihazırda var olan, *noch-nicht-geworden*, yani henüz var olmayan tarafından değerlendirilir ve anlamlandırılır.

Bu nedenle, hayatı kutsal bir hac yolculuğu gibi yaşamak doğası gereği *aporetik*'tir. Mevcut olan her şeyi, henüz gerçekleşmemiş/ulaşılamamış bir şeye hizmet etmeye, bunu da mesafeleri kapatarak, fiziksel olarak yakınında ve dolayımsız olmaya yönelterek yapmaya zorlar. Fakat aradaki mesafe bir kere kapandıktan, hedefe ulaşıldıktan sonra, mevcut olan, kendini önemli ve anlamlı kılan her şeyden feragat eder. Hac yolcusunun hayatında tercih edilen ve ayrıcalıklı bir yeri olan araçsal rasyonalite, bir yandan çabaların hedefini sürekli ola-

rak görünür bir yerde tutarken diğer yandan hedefe hiçbir zaman ulaşmayarak, bir yandan her adımda sona biraz daha yaklaşırken diğer yandan aradaki mesafeyi hiçbir zaman kapatmayarak oldukça ilginç ve anlaşılmaz bir performans sergiler. Hac yolcusunun hayatı, tamamlanmaya, "nail olmaya" doğru bir yolculuktur, fakat bu "tamamlanma" anlam yitimiyle eşdeğerdir. Hedefe ulaşmak, yolculuğu tamamlamak için yapılan yolculuk, yolcunun hayatına anlam kazandırır, fakat bu anlam kendi varlığını kendi elleriyle yok etmeye yazgılıdır; hedefe ulaşıldığı anda anlam yiter gider.

Procrastination/erteleme, bu çelişkili durumu yansıtır. Hac yolcusu, gerçekten önemli olan şeylere vâkıf olabilmek için daha iyi hazırlanmak üzere erteler. Fakat onlara vâkıf olmak yolculuğun –ve yegâne anlamını böyle bir yolculuktan alan hayatın– sonuna gelinmiş olduğunu gösterir. Bu nedenle ertelemenin, önceden belirlenmiş bütün zaman sınırlandırmalarını kırmak ve sınırsız bir şekilde genişlemek yönünde yapısına içkin bir eğilim vardır – *ad calendas graecas*.[1] *Procrastination*/erteleme en nihayetinde kendi nesnesine dönüşür. Erteleme eylemi içinde ertelenen en önemli şey, ertelemenin kendisi oluverir.

Modern toplumun temelini oluşturan ve modern anlamda "dünyada oluş" durumunu hem mümkün hem de kaçınılmaz kılan tutumsal/davranışsal ilke, *hazzın geciktirilmesi* (yani, bir gereksinimin veya arzunun, haz veren bir deneyim anının, keyif duygusunun ertelenmesi) ilkesidir. *Procrastination*/erteleme modern dünya sahnesine bu görünümde girmiştir (ya da daha doğrusu, sahneyi modern kılan, ertelemenin girişidir). Max Weber'in de açıkladığı gibi, bir yanda sermayenin birikimi, diğer yanda iş ahlakının yayılması ve yerini pekiştirmesi gibi şaşırtıcı ve ufuk açıcı modern yenilikleri doğuran şey acelecilik ve sabırsızlıktan çok, bu ağırdan almaydı. Çabaya itici gücünü ve momentumunu veren

1. (Lat.) Yani, hiçbir zaman. Türkçede "çıkmaz ayın son çarşambası" ya da "şubatın otuzu" gibi karşılıkları olan bir deyimdir. (Ç.N.)

şey, gelişme arzusuydu; fakat bu çabayı önceden tahmin edilemeyen ve adına büyüme, gelişme, hızlanma ve dolayısıyla modern toplum denen sonuca yönelten şey de "daha değil", "şimdi olmaz" şerhidir.

"Hazzın geciktirilmesi" formunu alan *procrastination*/erteleme, bütün iç çelişkilerini olduğu gibi korudu. *Libido* ile *thanatos*[1], her türlü erteleme eyleminde birbiriyle kıyasıya çekişiyordu ve her bir erteleme *libido*'nun, ölümcül rakibi karşısında kazandığı yeni bir zaferdi. Arzu, hazzın tatmini umudunu kullanarak insanı harekete geçiriyordu, fakat bu harekete geçirici etki, arzulanan haz tatmin edilmediği, yalnızca bir umut olarak kaldığı sürece etkisini koruyordu. Arzunun bütün motive edici güçleri, arzunun doyurulmamasına kilitlenmişti. En nihayetinde arzu, hayatta kalabilmek için yalnızca hayatta kalmayı arzu eder hale geldi.

"Hazzın geciktirilmesi" formunu alan *procrastination*/erteleme, tarlayı sürüp ekmeyi hasattan ve yemekten, yatırımı kârdan, tasarrufu harcamadan, özveriyi kişisel zevklerden ve çalışmayı tüketmeden daha önemli görüyordu. Bununla birlikte ikinci plana attığı şeylerin değerini hiçbir zaman yadsımadığı gibi, üstünlüklerini ve önemlerini de küçük göstermeye çalışmamıştı. Bunlar, kişinin zevklerden kendi isteğiyle vazgeçişinin ödülleri, gönüllü "üşengeçliğin" semeresiydi. Kişi kendini ne kadar güçlü bir şekilde dizginleyebiliyorsa, sonunda elde edeceği haz fırsatı o kadar büyüktü. Tasarruf ediniz, çünkü ne kadar çok tasarruf ederseniz daha sonra o kadar çok harcayabilirsiniz. Çalışınız, çünkü ne kadar çok çalışırsanız o kadar çok tüketirsiniz. Çelişkili gibi görünse de hazzın ânında tatmininin reddi, yani hedefleri ikinci plana atmak, hedefleri daha değerli, daha yüce kılmaktaydı. Beklemek, ödülün akıl çelici/baştan çıkarıcı güçlerini daha da ar-

1. Psikolojide, insanın doğuştan sahip olduğu iki temel dürtüye karşılık gelen kavramlar. *Libido* ya da yaşam dürtüsü yeme, içme, cinsellik gibi bedensel varlığı canlı tutmaya yönelik her türlü etkinliğe karşılık gelirken *thanatos* ya da ölüm dürtüsü kavga, öldürme, mazoşizm gibi yok edici davranışlara karşılık gelmektedir. (Ç.N.)

tırıyordu. Tatminin geciktirilmesi –üretenin içindeki tüketiciyi uyanık ve tetikte tutarak– tüketicinin içindeki üreticiyi nefes almadan çalışır halde tutuyordu.

Bu belirsizliği sayesinde *procrastination*/erteleme iki farklı eğilimin besin kaynağı oldu. Bunlardan biri bizi, araçlarla amaçların yer değiştirmesine önayak olan ve "*iş için iş*"in bir erdem olduğunu, hazzın ertelenmesinin kendi içinde bir değer –hizmetinde olduğu diğer değerlerden daha üstün bir değer– olduğunu savunan *iş ahlakı* kavramına götürdü ve iş ahlakı, ertelemeyi süresiz hale gelmeye zorladı. Diğer eğilim ise, işi/emeği tamamen ikincil, araçsal bir "toprağı çerçöple örtme" eylemine, yani bütün değerini başka bir şeye zemin hazırlamasından alan bir eylem seviyesine indiren, sakınma ve feragate gerekli fakat zahmetli ve insanın haklı olarak zoruna giden, tercihen olabildiğince aza indirgenmiş fedakârlıklar gözüyle bakan tüketim estetiğine giden yolu açtı.

İki ağzı da keskin bir kılıca benzeyen *procrastination*/erteleme, modern topluma hem "katı" hem de "akışkan" halinde, yani hem üretici hem de tüketici aşamasında hizmet edebilir; burada, her iki aşamada da gerilimlere, tutumsal ve aksiyolojik çatışmalara neden olması önemsizdir. Günümüz tüketim toplumuna geçiş, bu nedenle, değerlerin değişmesinden çok, vurgunun kaymış olduğunu gösterir. Bunun yanı sıra, *procrastination*/erteleme ilkesini kırılma noktasına kadar zorlamıştır. Bu ilke, etik ilkelerin koruyucu kalkanını yitirmiş olmasından dolayı, iyice savunmasız durumdadır. Hazzın geciktirilmesi ahlaki bir erdem göstergesi değildir artık. Tam anlamıyla zahmetli bir iş, toplumsal düzenlemelerdeki kusurları, kişisel yetersizlikleri ya da her ikisini birden işaret eden sorunlu bir yüktür. Güçlü bir teşvik nedeni değil, tatsız (fakat tedavisi mümkün) bir gidişatın acı bir şekilde kabullenilmesidir.

Eğer iş ahlakı, erteleme eylemini süresiz olarak genişlemeye zorladıysa, tüketim estetiği ertelemenin tamamen ortadan kaldırılmasını zorunlu kılar. George Steiner'ın da dediği gibi, yaşadığımız kültür bir "casino kültürüdür" ve bu

casinoda, her an gelebilecek "bahisler kapanmıştır – *Rien ne va plus*!" çağrısı, *procrastination*/erteleme eyleminin masaya koyacağı bahsin üst limitini belirler; eğer bir eylem ödüllendirilecekse, bunun için beklenmez, ödül ânında sunulur. Casino kültüründe isteme eyleminin içinden bekleme çıkarılır, fakat isteğin tatmini de kısa olmalıdır; tüketim estetiği tarafından yönetilen bir dünyadaki ödüllerin en gıpta edileni olan arzuyu tazeleyip canlandırmak yerine boğmasın diye, sadece topun bir sonraki döndürülüşüne kadar sürmeli, bekleme kadar kısa ömürlü olmalıdır.

Ve böylece *procrastination*/ertelemenin başı sonuyla birleşmiş, arzu ile arzunun tatmini arasındaki mesafe eriyip, bir coşku ânına dönüşmüş olur. John Tusa'nın (19 Temmuz 1997 tarihli *The Guardian*'da) belirttiği gibi, böyle "ânında, sürekli, oyalayıcı, eğlenceli, sürekli artan sayıda, sürekli yenisi gelen vesilelerde ve sürekli gelişen biçimlerdeki" anların sayısı çoktur. Nesnelerin ve eylemlerin, "ânında, kesintisiz ve fazla düşünülmeden uygulanan öz-tatminden" daha önemli başka bir niteliği yoktur. Tatminin anlık olması yönündeki talebin, *procrastination*/erteleme ilkesine uymadığı açıktır. Fakat anlık tatmin, aynı zamanda kısa ömürlü olmadan sürekli olamaz. Casino kültüründe, *procrastination*/erteleme ilkesi, iki cephede birden saldırı altındadır. Baskı altında olan, yalnızca hazza *ulaşma* anının geciktirilmesi değildir, haz yolculuğuna *çıkış* ânının geciktirilmesi de bu baskıdan nasibini alır.

Ne var ki bu, madalyonun yalnızca bir yüzüdür. Üreticiler toplumunda, ahlaki "geciktirilmiş doyum" ilkesi, emek sürecinin devamlılığının garantisiydi. Tüketiciler toplumunda ise, aynı ilke arzunun devamlılığı için gerekli olabilmektedir. Arzu, fiziksel emeğe oranla çok daha kısa ömürlü, kırılgan ve solup gitmeye müsait ve kurumlaşmış rutinlerle pekiştirilmemiş genel anlamda emekten farklı olduğundan, tatmin belirsiz bir zamana –*ad calendas graecas*– ertelendiğinde arzu da varlığını sürdürememektedir. Hayatta ve taze kalabilmesi için arzunun tekrar tekrar ve sık aralıklarla tat-

min edilmesi gerekir –fakat tatmin, arzunun sonu demektir. Tüketim estetiği tarafından yönetilen bir toplumun, bu nedenle, çok özel bir tatmin türüne– Derrida'nın *pharmakon* dediği türden aynı anda hem iyileştiren bir ilaç hem de öldürücü bir zehir olabilen, daha doğrusu hiçbir zaman tam ölümcül dozda değil, azar azar uygulanması gereken ilaca benzeyen bir tatmin türüne ihtiyaç vardır; asla tam olarak tatmin etmeyen tatmine, asla sonuna kadar içilmemesi, hep yarım bırakılması gereken bir ilaca...

Procrastination/erteleme tüketim kültürüne, kendi varlığını yok sayarak katkıda bulunur. Yaratıcı çabanın kaynağı artık arzunun tatmininin geciktirilmesi arzusu değil, bu geciktirmeyi kısaltma, ya da tamamen ortadan kaldırma arzusuyla birlikte, tatmin süresinin, tatmine ulaşıldığı andan itibaren olabildiğince kısa tutulması arzusudur; bütün bu arzular doğal değil, yapay olarak uyandırılmış arzulardır. *Procrastination*/ertelemeye savaş açmış kültür, modern tarih için çok yeni bir kavramdır. Burada araya mesafe koymaya, düşünmeye, süreklilige, geleneğe –yani, Heidegger'e göre bildiğimiz Varoluş'un kipi olan *Wiederholung* (üst üste tekrar etme) kavramına– yer yoktur.

Akışkan dünyada bağlayıcı insan ilişkileri

İki ayrı kategorideki insanlar tarafından işgal edilen iki mekân türü vardır ve bunlar birbiriyle bağlantılı olsalar da birbirinden çok farklıdırlar; doğrudan olmasa da sürekli olarak birbirleriyle iletişim içindedirler. Çok az ortak noktaları vardır, fakat birbirlerine çok benzerler. Bu iki tür mekân, keskin çizgilerle ayrılmış mantık kurallarıyla yönetilir, farklı yaşam deneyimlerine şekil verir, benzer davranış kodlarının farklı, çoğunlukla birbirine zıt tanımlarını kullanan yaşam güzergâhları ve anlatılarına gebedirler. Ama yine de bu iki mekân, aynı dünya içinde yer alır – ve parçası oldukları dünya, kırılgan ve güvensiz bir dünyadır.

Aralık 1997'de, zamanımızın en keskin analistlerinden

Pierre Bourdieu'nün sunduğu yazının başlığı şuydu: "*Le précarité est aujourd'hui partout*" [Güvencesizlik günümüzde her yerde][1] Bu başlık her şeyi anlatıyor: Güvencesizlik, dengesizlik ve kırılganlık günümüz yaşam koşullarının en yaygın (ve aynı zamanda en can yakan) özellikleridir. Bu kavrama Fransız kuramcılar *précarité*, Almanlar *Unsicherheit* ve *Risikogesselschaft*, İtalyanlar *incertezza*, İngilizler *insecurity* derler – fakat bütün bu kuramcıların aklının bir köşesinde, insanların dünyanın dört bir yanında çeşitli biçimlerde ve farklı isimler altında deneyimledikleri, fakat gezegenin hayli gelişmiş ve refah içinde yaşayan kısmında özellikle sinir bozucu ve can sıkıcı olarak algılanan olumsuz durumla ilgili aynı şey vardır. Bütün bu kavramların anlamaya ve anlatmaya çalıştığı olgu, (işyerindeki konum, haklar ve geçim kaynaklarıyla ilgili) *güvencesizliğin*, (bunların sürekliliği ve gelecekteki durumlarıyla ilgili) *belirsizliğin* ve (kişinin bedeni, öz benliği ve bunların uzantıları olan mülkiyet, çevre ve toplulukla ilgili) *güvensizliğin* bir arada deneyimlenmesi olgusudur.

Güvencesizlik, bütün diğerlerinin başlangıç koşulunu işaret eder. Bu koşul geçim kaynağı, özellikle de iş ve istihdama dayanarak hak iddia edilen en yaygın türden geçim kaynağıdır. Bu geçim kaynağı zaten fazlasıyla kırılgan hale gelmiş olmasına rağmen hâlâ yıldan yıla daha fazla kırılgan ve daha az güvenilir olmaktadır. Uzmanların birbiriyle çelişen yorumlarını dinleyen ama daha çok etrafa bakıp en yakınlarının başlarına gelenler üzerine kafa yoran pek çok kişi, haklı olarak, refah toplumlarındaki işsizliğin "yapısal" bir sorun olduğunu, yani açılan her iş pozisyonuna karşılık bazı iş olanaklarının tamamen ortadan kalktığını ve herkese yetecek kadar iş olmadığını düşünebilir. Ayrıca teknolojik ilerleme –aslında işyerinde verim yükseltme çabasının kendisi– daha çok değil, tam tersi, daha az iş olanağı demektir.

1. Bourdieu, *Contre-feux*, s. 95-101.

Halihazırda işini kaybetmiş olanların hayatlarının, işlerini kaybetmiş olmaları nedeniyle nasıl kırılgan ve belirsiz hale geldiğini anlamak için üstün bir hayal gücüne sahip olmak gerekmez. Önemli olan, diğer herkesin de –en azından psikolojik ve şimdilik dolaylı olarak– etkilenmiş olmalarıdır. İşsizliğin yapısal bir durum olduğu bir dünyada kimse tam olarak güvende değildir. Güvenli şirketlerdeki güvenceli işler, dedelerimizin anılarında kaldı artık. Ne de bir işe kabul edilmemizi, kabul edildikten sonra o işte kalıcı olmamızı garantileyecek beceri ve deneyim kaldı geriye. Duruma gerçekçi bakan hiç kimse, bir sonraki "küçülme", "yeniden yapılanma" ya da "verim yükseltme" dalgasından, pazarın sürekli ve düzensiz şekilde değişen taleplerinden ve "rekabet gücünü artırma", "üretkenlik" ve "verimlilik" gibi hedeflerin tuhaf ama aynı zamanda karşı konulamaz, başa çıkması neredeyse imkânsız baskısından muaf olacağını düşünmez. Günümüzün savsözü, "esneklik"tir. Esneklik güvence garantisi olmayan, sıkı bağlar ya da ileride yükselme ümidi sunmayan, zaman sınırlı ya da esnek sözleşmelerden, önceden haber vermeksizin ve tazminatsız işten çıkarmalardan başka bir şey vaat etmeyen işler demektir. Dolayısıyla, zaten işten çıkarılmış olanlardan tutun, başkalarını işten çıkaranlara kadar herkes vazgeçilmez olmadığının, her an kapı önüne konulabilecek kadar değersiz olduğunun farkındadır. En prestijli pozisyonların bile geçici ve "bir sonraki bildirime kadar" olduğunun anlaşılması an meselesidir.

Uzun vadeli güvencelerin olmadığı bir ortamda "anında tatmin" makul ve hatta cazip bir seçenektir. Hayatın önümüze koyduğu seçenekler ne olursa olsun, *hic et nunc* –bir an önce– olsun. Yarın ne olacağını kim bilebilir ki? Tatminin geciktirilmesi eski cazibesini yitirmiştir. Bugün harcanan emek ve çabanın, yarın bir getirisinin olup olmayacağı hayli belirsizdir. Dahası, bugün bize cazip gelen ödüllerin ileride elde edildiklerinde hâlâ arzu edilir olup olmayacakları da kesin olmaktan çok uzaktır. Hepimiz, elimizdeki değerli varlıkların bir süre sonra ağır birer yüke ve göz kamaştırıcı

ödüllerin birer utanç yaftasına dönüşmelerinin an meselesi olduğunu acı deneyimler sonucu öğreniriz. Moda, baş döndürücü bir hızda değişir, bütün arzu nesneleri, daha tam olarak tadı çıkarılmamışken geçersiz, itici ve hatta zevksiz oluverirler. Bugün "şık" görünen yaşam biçimleri yarın alay konusu haline gelecektir. Bir kez daha Bourdieu'den alıntı yaparsak: "Zamanımızın kadınlarını ve erkeklerini tanımlayan kinizmden şikâyetçi olanlar, bu durumu teşvik ve talep eden toplumsal ve ekonomik koşullarla ilişkilendirmeyi ihmal etmemelidir." Roma yanıyorsa ve yangını söndürmek için yapılacak hiçbir şey yoksa oturup keman çalmak, başka herhangi bir şeye oranla ne daha aptalca ne de daha münasebetsiz olacaktır.

İstikrarsız ekonomik ve toplumsal koşullar herkesi, dünyayı, bu arada başka insanlar kullan-at nesnelerle dolu bir kap gibi algılayacak şekilde eğitir (daha doğrusu o şekilde algılamak zorunda bırakır). Buna ek olarak, dünyada çok sayıda "kara kutu" da bulunmaktadır; bu kutular sımsıkı mühürlenmiş, kullanıcılar tarafından açılmaması gereken, olur da bir arıza ya da kaza sonucu açılırsa, bırakın tamir etmeyi, hiçbir şekilde dokunulmaması gereken kutulardır. Günümüz otomobil tamircileri arıza yapan ya da hasar görmüş motorları tamir etmek için değil, kullanım süresi dolmuş veya arızalı parçaları söküp yerlerine, depodaki raflardan aldıkları yeni ve sımsıkı kapalı parçalar takmak üzere eğitilmektedir. "Yedek parçaların" (ki bu terim her şeyi açıklamaktadır) içinde ne olduğu ve nasıl çalıştıkları konusunda ya çok az şey bilirler ya da en ufak fikirleri yoktur; onlara göre bu tür bilgi ya da beceriler kendi sorumluluk veya uzmanlık alanları dışındadır. Tamirhanede durum nasılsa, dışarıdaki hayatta da öyledir: Her "parça" "yedektir" ve yenisiyle değiştirilebilir, hatta öyle olması daha iyidir. Arızalı parçayı atıp yerine yenisini takmak birkaç dakikadan fazla zaman almıyorsa, tamir için ne diye uzun zaman ve emek harcansın ki?

Geleceğin en iyi ihtimalle yarı karanlık ve puslu ama neredeyse kesin olarak riskler ve tehlikelerle dolu olduğu bir

dünyada uzun vadeli hedefler belirlemek, genelin refahı için kişisel çıkarlardan vazgeçmek ve ilerideki mutlu günler uğruna şimdiyi feda etmek, cazip bir önerme olmadığı gibi, akılcı da değildir. Karşımıza çıktığı anda ve yerde değerlendirmediğimiz bir fırsat, kaçmış bir fırsattır; fırsatı değerlendirmemek, dolayısıyla, affedilmez bir hatadır ve savunmak bir yana, kolay kolay mazur gösterilemez. Bugün verilen sözler yarın karşımıza çıkacak fırsatların değerlendirilmesine engel olacağından, bu sözler ne kadar hafif ve yüzeysel olursa, verecekleri zarar o kadar az olacaktır. "Şimdi", zamanımızın yaşam stratejisinin, bu stratejinin uygulandığı ve işaret ettiği her şeyin anahtar sözcüğüdür. Güvencesiz ve sonrası belirsiz bir dünyada akıllı gezginler, az eşyayla seyahat eden mutlu yolcular gibi davranmak için çaba gösterirler; hem, hareketlerini kısıtlayan eşyalarından kurtulmak zorunda kaldıklarında fazla gözyaşı da dökmezler. Çok azı çok seyrek olarak durup, insanlar arasındaki ilişkinin motor parçaları gibi olmadığını –hazır üretilmediklerini, dış etkilerden yalıtıldıklarında hızla çürüyüp bozulduklarını ve işe yaramaz hale geldiklerinde yeni bir parçayla değiştirilemeyeceklerini– düşünür.

Emek pazarını çekip çevirenler tarafından yürütülen kasıtlı "istikrarsızlaştırma" politikası, ister sonradan benimsenmiş isterse en baştan kabullenilmiş olsun, yaşam politikaları tarafından yardım ve destek görür. Her ikisi de aynı sonucu verir: gittikçe zayıflayan insan ilişkileri, dağılan cemaatler, bozulan ortaklıklar. "Ölüm bizi ayırıncaya kadar" türünden bağlılık sözleri, "tatmin sağlandığı sürece" gibi hem tanım hem amaç hem de pratik etkiler bakımından geçici taahhütlere dönüşür – ve ortaklardan biri, birlikteliği her ne pahasına olursa olsun kurtarmaya çalışmaktansa ortaklığı bozmanın daha kârlı olacağını hissettiğinde tek taraflı olarak bozulma ihtimaline son derece açık hale gelir.

Diğer bir deyişle bağlayıcı ilişkiler ve ortaklıklar, üretilmek değil *tüketilmek* üzere varlarmış gibi görülmeye ve öyle ele alınmaya müsaittirler; diğer bütün tüketim nesneleriyle

aynı değerlendirme ölçütlerine tabidirler. Tüketici pazarında, görünürde dayanıklı ürünler daima bir "deneme süresi" ile birlikte sunulurlar; alıcı yüzde yüz memnun olmazsa parasının iade edileceği sözü verilir. Ortaklıklardaki tarafları da aynı şekilde "kavramsallaştıracak" olursak, "ilişkiyi yürütmek" –yani iyi günde kötü günde, "varlıkta ve yoklukta", hastalıkta ve sağlıkta, her zaman ve her yerde birbirlerini koruyup kollamak, taraflardan birinin gerekirse kendi menfaatlerinden feragat etmesi, ortaklığın bekası için tavizler vermek ve fedakârlıklarda bulunmak– her iki tarafın birden üzerine düşen bir görev değildir artık. Mesele, tatmini, tüketilmeye hazır bir üründen elde etme meselesi olmuştur; alınan haz vaat edilen ya da beklenen hedefin altında kalırsa, ya da yeni bir ürünün heyecanıyla birlikte modası da geçiyorsa tüketici, tüketici haklarına ve Ürün Açıklamalarına İlişkin Kanun'a dayanarak "boşanma" davası açabilir. Dükkân dükkân dolaşıp "yeni ve daha gelişmiş" bir ürün aramaktansa değer kaybetmiş ya da eski bir ürüne takılıp kalmanın bir anlamı yoktur.

Bunun bir sonucu olarak, ortaklıkların geçici olduğu varsayımı kendini gerçekleştiren bir kehanete dönüşür. Diğer bütün tüketim nesneleri gibi insanlar arasındaki bağlayıcı ilişkiler de uzun çabalar ve arada bir yapılan fedakârlıklarla yürütülecek bir şey değil, tersine, satın alınma anında, hemen ve oracıkta tatmin sağlaması beklenen –ve tatmin sağladığı sürece elde tutulan ya da kullanılmaya devam edilen, beklenen tatmini sağlamaması durumunda hemen iade edilen– bir şeyse eğer, "boşa emek harcamanın", ortaklığı kurtarmak için gittikçe daha çok ter dökmenin bir anlamı yoktur. En ufak bir pürüz, ortaklığın sonu anlamına gelebilir; önemsiz görüş ayrılıkları sert çatışmalara döner, küçük sürtüşmeler ciddi, tamiri mümkün olmayan uyuşmazlıkların işareti olarak algılanır. Amerikalı sosyolog W.I. Thomas, bu değişimi görseydi büyük ihtimalle şöyle derdi: Eğer insanlar, ilişkilerine, ilişkinin geçici olduğunu ve ilk pürüzde dağılacağını düşünerek girerlerse, ilişkiler, bu yaklaşımın sonucu olarak, kısa ömürlü olur.

Toplumsal varoluştaki istikrarsızlık etrafımızdaki dünyanın ânında tüketilmek üzere üretilmiş ürünlerin bir toplamı gibi algılanmasına yol açar. Fakat dünyayı, içinde yaşayanlarla birlikte, tüketim nesneleriyle dolu bir havuz gibi algılamak, uzun soluklu insan ilişkileri kurma çabalarını olağanüstü şekilde zorlaştırır. Kendini güvende hissetmeyen insanlar aşırı hassas ve alıngan olurlar; aynı zamanda, arzularına ulaşmalarına engel olarak gördükleri her şeye karşı tahammülsüzdürler ve bu arzuların pek çoğu en nihayetinde boşa çıkmaya yazgılı olduğundan, tahammül gösterilmeyecek kişi ve şey her zaman bol miktarda mevcuttur. Hazzın ânında tatmini, insanın ruhunu kemiren güvensizlik duygusunu bastırmanın tek yoluysa eğer, bırakın aradığımız doyumu sağlayamayan ya da sağlamada yetersiz kalanları, hazzın doyurulmasıyla doğrudan ya da dolaylı bir ilgisi bulunmayan kişi veya şeylere karşı tahammül göstermek için gerçekten de geçerli bir neden yoktur.

Bununla birlikte, istikrarsız bir dünyanın "tüketiciye uyarlanması" [*consumerization*] ile insanlar arasındaki bağlayıcı ilişkilerin çözülmesi arasında bir bağlantı daha vardır. Tüketim, üretimin aksine, tek başına, başkalarıyla birlikteyken bile onulmaz ve mutlak bir şekilde yalnız gerçekleştirilen bir eylemdir. Üretken (ve muhakkak uzun vadeli) çabalar, daha fazla ham kas gücü anlamına gelse de, dayanışma gerektirir. Ağır bir kütüğü bir yerden başka bir yere taşımak sekiz kişinin bir saatini alıyorsa, bu, tek kişinin aynı işi sekiz saatte yapabileceği anlamına gelmez. Bir kişinin tek başına sahip olamayacağı farklı uzmanlık becerileri ve işbölümü gerektiren çok daha karmaşık görevlerde dayanışmaya duyulan ihtiyaç daha belirgindir; dayanışma olmadan, herhangi bir şey üretmek neredeyse imkânsız olurdu. Dağınık ve birbirinden tamamen farklı çabaları üretken bir faaliyete dönüştüren şey, dayanışmadır. Tüketim durumunda ise dayanışma tamamen gereksiz bir şeydir. Ne tüketiyorsanız tüketin, kalabalık bir salonda bile olsanız, tek başınıza tüketirsiniz. Aykırı dehasını *Phantom of Liberty* [Özgürlük Hayaleti]

adlı filminde bir kez daha gözler önüne seren Luis Buñuel, toplu hayatın ve sosyalliğin alametifarikası sayılan yemek yeme eylemini (yaygın iddianın aksine) en yalnız ve gizli yürütülen, diğerlerinin sorgulayıcı bakışlarından azimle saklanan bir eylem olarak göstermiştir.

Güvensizliğin kendini sürekli kılması

Modern/kapitalist "saplantılı büyüme" toplumunu tarihsel bir perspektifle incelediği çalışmasında Alain Peyrefitte[1], bu toplumun en önde gelen, aslında temel belirleyici özelliğinin *güven duygusu*, yani kişinin kendine, başkalarına ve kurumlara duyduğu güven olduğu sonucuna varır. Bu güven duygusunun üç bileşeni de olmazsa olmaz unsurlardı. Her biri diğerlerini belirler ve desteklerdi: Birini çıkarıp alırsanız diğer ikisi ayakta kalamaz, çöker gider. Sonunda bir düzen yaratan bu modern koşuşturmacayı güven için kurumsal temeller tesis etme, bunu da güven yatırımı için istikrarlı bir çerçeve sunarak ve halihazırda el üstünde tutulan değerlerin ileride de el üstünde tutulmayı sürdüreceğine, bu değerlere sahip olmak için ne yapılması gerektiğini belirleyen kurallara ileride de uyulacağına, bunların zamanın akışına direneceğine ve değişmeden kalacağına olan inancı makul kılarak gerçekleştirme çabası olarak tanımlayabiliriz.

Peyrefitte, güven tesis etmek için en önemli alan olarak ticari girişim-istihdam alanını gösterir. Kapitalist girişimin aynı zamanda çatışma ve sürtüşme kaynağı olması bizi yanıltmasın: *Güven* olmadan *karşı koyma*, itimat olmadan mücadele olmaz. Çalışanlar hakları için mücadele ettilerse, bunun nedeni, haklarının sınırlarını belirleyecek iskeletin koruma gücüne duydukları güvendi; ticari işletmenin, haklarını koruyacağına güvenleri tamdı.

Durum artık böyle değil, en azından hızla değişmekte. Aklı başında hiç kimse bütün çalışma hayatını, ya da onun

1. Alain Peyrefitte, *La Société de confiance: Essai sur les origines du développement*, Paris, Odile Jacob, 1998, s. 514-16.

büyük bir kısmını tek bir şirkette geçirmeyi düşünmüyor. Akılcı insanların çoğu çalışmakta oldukları şirketlerin vaat ettiği emeklilik ikramiyelerine bel bağlamak yerine bütün birikimlerini negatif riskleriyle nam salmış, borsada at koşturan yatırım fonlarına ve sigorta şirketlerine emanet etmeyi yeğlemektedir. Nigel Thrift'in daha yeni özetlediği gibi, "küçülme", "eleman azaltma" ve "yeniden yapılanma" sürecindeki kuruluşlara güven duymak çok zordur.

Pierre Bourdieu[1] güvensizlik ile azalan siyasi katılım ve kolektif eylem isteği arasındaki bağı şöyle ortaya koyar: Gelecekle ilgili düşünceler üretebilmek, bütün "dönüştürücü" düşüncenin ve şimdiki durumu bir kere daha gözden geçirip yeniden yapılandırma çabalarının *sine qua non* koşuludur – fakat geleceğe aktarımlar yapmak, şimdiki zamanlarını kontrol edemeyen insanlardan beklenen bir şey değildir. Reich'ın dördüncü kategorisi, böyle bir kontrolden apaçık bir şekilde yoksundur. Oldukları yere bağlı bulunduklarından, bir yerden başka bir yere gitmelerine izin verilmediğinden veya hareket etmeye kalkıştıklarında daha ilk kontrol noktasında tutuklandıklarından dolayı, serbestçe dolaşabilen sermayeden *a priori* daha aşağı bir konumdadırlar. Sermaye, gün geçtikçe daha fazla küreselleşmektedir; oysa dördüncü kategoridekiler yerel kalmayı sürdürürler. Bu nedenle meçhul "yatırımcıların" ve "hisse sahiplerinin" kaprislerine –hatta çok daha kafa karıştırıcı "pazar güçlerine", "ticaret kurallarına" ve "rekabetin gereklerine"– karşı savunmasızdırlar ve onların etkilerine açıktırlar. Bugün kazandıkları, yarın, hiçbir uyarı olmaksızın ellerinden alınabilir. Kaldı ki –akılcı olduklarından ya da olmaya çalıştıklarından– buna karşı koymayı düşünmezler. Öfke ve kırgınlıklarını siyasi bir sorun olarak dile getirip, siyasi iktidar sahiplerinden sorunlarının çözümünü talep etme ihtimalleri pek yoktur. Jacques Attali'nin birkaç yıl önce öngördüğü gibi, "Yarın iktidar elindeki gücü kulla-

1. Bourdieu, *Contre-feux*, s. 97.

narak belli yönlerdeki harekete izin verme ya da engelleme yoluna gidecektir. Devlet, iktidarını, ağı kontrol etmenin dışında sınamayacaktır. Ve ağı kontrol altına almanın imkânsızlığı siyasi kurumları zayıflatacak ve bu durumun geri dönüşü olmayacaktır."[1]

Ağır kapitalizmden hafif kapitalizme ve katı moderniteden akışkan ya da sıvılaşmış moderniteye geçiş süreci, emek hareketinin tarihinin yazıldığı çerçeveyi oluşturur. Bu süreç, aynı zamanda, bu tarihin en çok eleştirilen dönüm noktalarının anlaşılmasına katkıda bulunur. Emek hareketinin dünyanın "gelişmiş" kısmında girdiği darboğazı, kamunun –ister kitle iletişim araçlarının insanın tüm enerjisini tüketen etkisinden, isterse reklamcıların tuzakları, tüketim toplumunun baştan çıkarıcı çekimi ya da gösteri ve eğlence toplumunun uyuşturucu ya da dikkat dağıtıcı etkilerinden kaynaklanıyor olsun– ruh halindeki değişimine bağlayarak konuyu geçiştirmek ne akla uygun ne de açıklayıcı olur. Suçu, beceriksiz ya da ikiyüzlü "emek politikacılarının" üzerine atmak da işe yaramayacaktır. Bu tür açıklamalardaki olguların hepsi de hayal ürünü değildir; ama öte yandan, hayat, yani insanların (çok ender olarak kendi seçimleri olan) işleri güçleriyle uğraştıkları toplumsal ortam, kitlesel üretim yapan fabrikaları dolduran işçilerin, emekleri karşılığında daha adil ve insani koşullar talebiyle birleşmelerinden ve emek hareketinin kuramcı ve uygulayıcılarının, bu işçilerin dayanışmasında, henüz başlangıç aşamasında ve muğlak da olsa (fakat doğal ve uzun vadede çok güçlenecek) "iyi bir toplum" özleminin yattığını sezmelerinden bu yana radikal bir şekilde değişmemiş olsaydı bu açıklamalar da işe yaramazdı.

1. Attali, *Chemins de sagesse*, s. 84.

5

Cemaat

Farklılıklar, akıl tamamen uyanık değilse ya da tekrar uykuya daldığında ortaya çıkar; Aydınlanma sonrası liberallerinin, insanın "lekesiz doğum" inancına karşı besledikleri sağlam güveni inanılır kılan dile getirilmemiş amentüsü buydu. Biz insanlar, bir kere seçildikten sonra hepimiz için farklı olmadığı anlaşılan doğru yolu seçmek için herkesin ihtiyacı olan her şeye sahibizdir. Descartes'ın *sujet*'si ve Kant'ın insanı –ki her ikisi de akılla donatılmışlardır– düz, akıl ile aydınlanmış yollarından sapmaya zorlanmadıkça ya da ayartılmadıkça hata yapmazlardı. Farklı seçenekler, tarihteki büyük yanılgıların –önyargı, batıl inanç ya da yanlış bilinç gibi farklı isimlerle anılan bir beyin hasarının sonuçlarının– kalıntısıdır. Ayrı ayrı her bireye özgü *eindeutig* [kesin ve net] mantıklı kararların aksine, yargıdaki farklılıkların kolektif kaynakları vardır. Francis Bacon'ın "idolleri" insanların dirsek dirseğe, itiş kakış bir araya geldiği yerlerde, tiyatrolarda, pazaryerlerinde, yöresel festivallerdedir. İnsan aklını özgürleştirmek, bireyi bütün bunlardan kurtarmak demekti.

Bu amentü, zorla da olsa, yalnızca liberalizmin eleştirmenleri tarafından gün ışığına çıkarılmıştır. Aydınlanma mirasının liberal yorumlarını ya her şeyi yanlış anlamakla ya da yanlış olmayanları da yanlış hale getirmekle suçlayan bu eleştirmenlerin sayısı hiç de az değildi. Romantik şairler, tarihçiler ve sosyologlar milliyetçi politikacılarla –insanlar,

akıllarının el verdiği en iyi birlikte yaşam kurallarını yazmak için kafalarını zorlamaya başlamadan önce– zaten (ortak) bir tarihleri ve (ortak olarak uydukları) gelenekleri olduğu konusunda hemfikirdiler. Çağdaş cemaatçilerimiz de aşağı yukarı aynı şeyi, sadece farklı terimlerle söylemektedirler: Kendini kendi iradesiyle ortaya koyan ve kendi öz-inşasını gerçekleştiren birey "yerinden edilmiş" ve "kısıtlamalarından kurtulmuş" birey değil, dili kullanan ve eğitimli/sosyalleşmiş insandır. Eleştirmenlerin akıllarından geçenler her zaman açık ve net değildir: Kendi kendine yeten birey tasavvuru gerçekdışı mıdır, yoksa zararlı mı? Liberaller, yanlış düşünceleri övmeleri ya da yanlış politikalar uygulama, yayma veya bu tür politikaları temize çıkarmaları nedeniyle sansüre mi uğramalı?

Öyle görünüyor ki liberallerle cemaatçiler arasındaki süregiden *çekişme*, "insan doğasıyla" değil, politikayla ilgilidir. Soru, bireyi, genel geçer görüşlerden ve bireysel sorumluluğun zorluklarından kolektif olarak koruma garantisinin mümkün olup olmadığı değil, bunun iyi bir şey olup olmadığı sorusudur. Raymond Williams, "cemaatin" en dikkate değer yanının, daimi varlığı olduğuna uzun zaman önce dikkat çekmişti. Cemaate duyulan ihtiyaç konusunda fırtınalar kopmakta; bunun en büyük nedeni, "cemaat" tanımlarının temsil iddiasında bulunduğu hakikatlerin apaçık gerçekler olup olmadıkları ve eğer bu tür hakikatler mevcutsa, varlık sürelerinin, gereken saygıyla karşılanmalarına yetip yetmeyeceği konularının gün geçtikçe daha muğlaklaşmasıdır. Eğer toplulukların üyelerini ortak bir tarih, gelenek, dil veya öğreti etrafında bir araya getirdiği bağlar yıldan yıla daha çok yıpranıyor olmasa, cemaatler öyle kolay kolay kahramanca savunulamaz ve liberaller tarafından reddedilen düzenini geri getirmesi için çaba gösterilemezdi. Modernitenin [bu] akışkan aşamasında, yalnızca fermuarlı, takılıp çıkarılabilen bağlantı takımları temin edilmektedir ve bunların satış noktaları, sabah takılıp akşam çıkarılabildikleri, ya da akşam takılıp sabah çıkarılabildikleri tesislerdir. Cemaatler türlü renk ve büyüklükte

olabilmektedir, fakat Weber'in "hafif pelerinden" "demir kafese" uzanan ekseni üzerinde gösterilmeleri gerekirse, dikkat çekici şekilde hepsi de birinci kutba daha yakın dururlar.

Varlıklarını sürdürebilmek için savunulmaya gerek duyduğu, bu varoluşu güvence altına almak için kendi üyelerinden medet umduğu ve bunun için bireysel olarak sorumluluk yüklendiği için bütün cemaatler birer *tasavvurdur*; gerçek olmadıkları gibi, bireysel tercihten önce değil *sonra* gelen birer projedirler. "Cemaatçi tablolarda" gördüğümüz cemaat, görünmez olmasına ve sessiz kalabilmesine yetecek kadar açık ve net olabilirdi; fakat o zaman da cemaatçiler, sergilemek bir yana, resmini bile yapmayacaklardır.

Cemaatçiliğin iç çelişkisi budur. "Bir topluluğun üyesi olmak güzel bir şey," demek, aslında bir yere ait *olmamanın*, ya da bu aidiyetin, bireysel kasların kasılıp bireysel beyinlerin zorlanmadığı sürece, pek uzun ömürlü olmayacağının dolaylı yoldan itirafıdır. Cemaatçi tasavvuru hayata geçirmek için kişinin, olabilirliği kabul görmemiş aynı ("kendini özgürleştiren"?) bireysel tercihlere sarılması gerekir. Sezar'ın hakkını Sezar'a vermeden, bir yerde yadsıdığı bireysel seçme özgürlüğünü başka bir yerde [gerektiğinde] savunmadan tam anlamıyla cemaatçi olunamaz.

Mantıkçıların gözünde bu çelişki, cemaatçi politika tasavvurunu betimleyici toplumsal gerçeklik kuramı kisvesine sokma çabasının değerini sıfırlayabilir. Ne var ki sosyologlara göre, açıklama gerektiren veya anlaşılması gereken önemli bir toplumsal gerçekliği kuran unsur, cemaatçi fikirlerin süregiden (ve belki de gittikçe artan) popülaritesidir (öte yandan, bu kılık değiştirme sürecinin kendisinin tanınmaz hale gelmiş ve cemaatçilerin başarısını engellememiş olması sosyoloji camiasında pek de öyle büyük bir şaşkınlıkla karşılanmayacaktır – durum, şaşılacak kadar olağandışı değildir).

Sosyolojik açıdan bakacak olursak cemaatçilik, modern hayatın gittikçe hızlanan akışkanlaşma sürecine, her şeyden önce de hayatın, [bu sürecin] doğurduğu sonuçlar arasında en rahatsız edici ve sinir bozucu olan bir yönüne –bireysel özgürlük ile güvenlik arasında gittikçe derinleşen uçuruma– karşı

beklenen bir tepkidir. (Kendi iradenizle yüklendiğiniz ya da omuzlarınıza yüklenen) bireysel sorumluluklar, savaş sonrası kuşakların şimdiye kadar görmediği ölçüde artar ve ağırlaşırken, güvence/güvenlik için gerekli unsurların miktarı gün geçtikçe hızla azalmaktadır. Eski güvenceler tarafından icra edilen ortadan kaybolma numarasının en dikkat çekici yanı, insanlar arasındaki bağlayıcı ilişkilerin yeni sahip olduğu kırılganlıktır. Bağların kırılganlığı ve geçiciliği, bireylerin, kişisel hedeflerinin peşinde koşma *hakkı* için ödemesi gereken kaçınılmaz bir bedel olabilir ve fakat onları bu çabalarından alıkoyan –ve cesaretlerini kıran– bir engel de olamaz. Bu durum, aynı zamanda bir paradoks – akışkan modernite altında, insan hayatının en derinlerine kadar kök salmış bir paradokstur. Paradoksal durumların paradoksal cevaplara zemin hazırladığı ve bu tür cevaplar doğurduğu çok sayıda örnek vardır. Akışkan-modern "bireyselleşmenin" paradoksal doğasının ışığında, cemaatçilerin bu paradoksa verdikleri çelişkili tepki şaşırtıcı olmamalı; birincisi diğerini yeterince net bir şekilde açıklarken ikincisi, birincinin beklendik bir sonucudur.

"Doğru yolu bulmuş" [*born-again*] cemaatçiliğin tepki gösterdiği sorun, iki kutuptan oluşan *sine qua non* insani değerler dünyasında sarkacın, güvenlik kutbundan hızla –ve muhtemelen fazlasıyla uzağa– savrulmakta olmasıdır (ki bu sorun şimdiye kadarki en sahici ve vurucu sorundur). Bu nedenle cemaatçi öğreti, kendisine eşlik eden geniş bir izleyici kitlesine güven duyarak, milyonlar adına konuşur: Pierre Bourdieu'nün ısrarla belirttiği gibi, *günümüzde güvencesizlik her yerdedir* – insan varoluşunun en ücra köşelerine dek nüfuz etmiştir. Philippe Cohen, zamanımızın iktidar sahibi seçkinlerinin *"la montée des insécurités"*[1] konusundaki vurdumduymazlığı ve ikiyüzlülüğü karşısında öfkeli bir manifesto niteliğinde olan *Protéger ou disparaître*[2] [Korumak ya

1. (Fr.) Güvensizliğin artışı. (Ç.N.)

2. *Philippe Cohen, Protéger ou disparaitre: les élites face à la montee des insécurités,* Paris, Gallimard, 1999, s. 7-9.

da Yok Olmak] adlı kitabında bugün, yarın ve daha uzak gelecekle ilgili duyulan yaygın endişenin kaynağı olarak işsizliği (açıkta olan her on işten dokuzu ya kısa süreli ya da geçicidir), yaşlılık dönemi beklentilerinin belirsiz olmasını ve şehir hayatının tehlikelerini sayar: Bu üçünü birleştiren şey güvencesizliktir ve cemaatçiliğin esas cazibe nedeni bir güvence; sürekli, beklenmedik ve akıl karıştıran değişimlerle çalkalanan denizde yollarını kaybetmiş denizcilere rüya gibi bir liman vaat etmesidir.

Eric Hobsbawm'ın biraz da sertçe ifade ettiği gibi, "'Cemaat' sözcüğü tarihin hiçbir döneminde, sosyolojik anlamda cemaat kavramının gerçek hayatta bir karşılığının pek bulunmadığı yıllardaki kadar özensiz ve içi boş bir şekilde kullanılmamıştı."[1] "İster kadın olsun ister erkek her birey, her şeyin hareket halinde olduğu, hiçbir şeyin kesin olmadığı bir dünyada ait olabileceği bir grup arar."[2] Jock Young, Hobsbawm'ın bu tespitini kısaca şöyle özetler: "Cemaat çökerken kimlik icat edilir."[3] Diyebiliriz ki cemaatçi öğretinin "cemaati", toplumsal kuramdan bildiğimiz kurulu ve sağlam temelli (Ferdinand Tönnies tarafından "tarihin kanunu" terimiyle süslenen) *Gemeinschaft* değil, peşinden büyük bir şevkle koşulan fakat bir türlü yakalanamayan "kimlik" kavramının kod adlarından biridir. Ayrıca, Orlando Patterson'ın işaret ettiği gibi (Hobsbawm'ın alıntısıyla), insanlardan, birbirleriyle rekabet içinde olan kimlik referans grupları arasında *tercih yapmaları* istenmesine karşın, yapılacak seçimin altında, seçim yapan kişinin "ait olduğu" grubu seçmekten başka bir seçeneği olmadığı inancı yatmaktadır.

Cemaatçi öğretinin cemaat dediği şey, büyük ölçekte bir evdir (kişinin kendine *inşa ettiği* ya da *edindiği* değil, *için-*

1. Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes*, London, Michael Joseph, 1994, s. 428. [Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı, çev. Yavuz Alagan, Sormaz Yay., İstanbul, 2002.]

2. Eric Hobsbawm, "The cult of identity politics", New Left Review, 217 1998, s.40.

3. Jock Young, *The Exclusive Society*, London, Sage, 1999, s. 164.

de doğduğu, köklerini, "varlık sebebini" oradan başka bir yerde arayamayacağı *aile* evidir). Bu ev, şu günlerde pek çok kişi için bizzat içinde yaşadıklarından çok, güzel bir peri masalında olabilecek türden bir evdir. (Bütün bağlantılı birimleriyle birlikte büyük aile evi, rutine binmiş alışkanlıklar ve alışılagelmiş beklentiler ağıyla bir kere sıkıca sarıp sarmalandı mı, onu şiddetli dalgalardan koruyan dalgakıranların hepsi yıkılmış olur ve şu günlerde, hayatın geri kalan kısmını acımasızca döven dalgalara karşı tamamen savunmasız kalmıştır.) Deneyim bölgesinin dışına çıkmak işe yarayabilir: Evin verdiği tatlı rehavetin sınırlarını zorlayamazsınız ve bu rahatlığın insana çekici gelen tarafları, hayalî oldukları sürece, zorunlu aidiyet ve reddedilemez sorumlulukların daha az çekici yönleri tarafından lekelenmemiş olarak kalabilir – imgelem paletinde daha koyu renklere yer yoktur.

Büyük ölçekli bir ev olmak da işe yarar. Sıradan, beton ve tuğladan yapılmış bir evde kapanıp kalmış olanlar, sık sık ve anlaşılmaz bir şekilde, güvenli bir sığınakta değil de bir hapishanedeymiş gibi hissederek şaşırırlar; dışarıdan bizi çağıran sokağın özgürlüğü, en az hayalî evin rüyaları süsleyen güvenliği kadar ulaşılmazdır. Bununla birlikte, *chez soi*'nın (kendinizi evinizdeymiş gibi rahat hissettiğiniz yer) baştan çıkarıcı güvenliği yeterince büyük bir ekrana yansıtılsa, işin tadını kaçıracak "dışarısı" için hiç yer kalmaz. İdeal cemaat *compleat mappa mundi*, anlamlı ve doyurucu bir hayat sürmek isteyen biri için gerekli her şeyi sağlayan, eksiksiz bir dünyadır. Evsizlerin en acı verici sorunu üzerine odaklanan cemaatçiliğin, tümden ve tamamen istikrarlı bir dünyaya (geri dönüş kisvesi altında) geçiş için önerdiği çare, var olan ve var olacak bütün sorunlara radikal bir çözüm olarak gösterilmiştir; diğer endişeler bunun yanında küçük ve önemsiz görünür.

Bu komünal dünya, diğer her şey konu dışı, daha doğru bir ifadeyle düşmanca –tuzaklar ve komplolarla dolu, kaosu en etkili silahları olarak kullanan düşmanların cirit attığı vahşi bir bölge– olduğu ölçüde bütündür. Cemaat dünyası-

nın iç uyumunu böylesine parlak ve dikkat çekici yapan şey, turnikelerin hemen ötesinde başlayan puslu, karmakarışık ormanın karanlığıdır. Ortak bir kimliğin sıcaklığı içinde birbirlerine sarılan insanların, bir arada yaşayabilecekleri bir sığınak aramaya yönelten korkularını attıkları yer orası, o el değmemiş alandır. Jock Young'ın sözleriyle, "Başkalarını şeytanlaştırma arzusu, içeride olanların ontolojik kararsızlığına dayanır."[1] Doğuştan gelen bu kardeşin kardeşi öldürme eğilimi olmasaydı "kapsayıcı cemaat" terimi çelişkili bir ifade, cemaat kardeşliği ise eksik, belki de mantıksız, fakat kesinlikle gerçekleşmesi imkânsız olurdu.

Milliyetçilik, güncellenmiş ikinci sürüm

Cemaatçi öğretinin tasarladığı cemaat, ya etnik bir cemaattir ya da etnik cemaat modeline göre hayal edilmiştir. Arketip tercihinin kendine göre geçerli nedenleri vardır.

Birincisi, insan topluluğunun diğer temellerinin aksine "etnisite", "tarihi doğal bir süreç gibi görme", kültürel olanı "doğanın bir parçası", özgürlüğü de "görülen (ve kabul edilen) bir gereklilik" olarak gösterme gibi bir üstünlüğe sahiptir. Burada, etnik aidiyet devreye girer: Kişi, doğasına sadık kalmayı *seçmeli* – verili modele uygun bir hayat sürmek ve bu şekilde o modelin korunmasına katkıda bulunmak için elinden geleni vakit kaybetmeden yapmalıdır. Ne var ki modelin kendisi seçimlik değildir. Seçim, aidiyetin farklı göndergeleri arasında değil, aidiyet ile köksüzlük, ev ile evsizlik, varlık ile hiçlik arasındadır. Cemaatçi öğretinin özellikle altını çizmek istediği (ve çizmesi gereken) ikilem, işte bu ikilemdir.

İkincisi, etnik bütünlüğü diğer bütün bağlılık duygularından daha önemli gören ve teşvik eden ulus devlet, cemaatin modern zamanlardaki tek başarı öyküsüdür, ya da daha doğru bir ifadeyle, cemaat olma arzusunu ikna edici ve etki-

1. Young, *The Exclusive Society*, s. 165.

leyici bir şekilde ifade etmiş yegâne oluşumdur. Birlik ve öz varlık inşası için geçerli bir zemin olarak etnisite (ve etnik türdeşlik) düşüncesine bu şekilde tarihsel bir temel kazanmış olur. Çağdaş cemaatçilik doğal olarak kendine bu gelenekten pay biçmek ister; devlet egemenliğinin günümüzdeki sallantılı hali ve elinden düşürmek üzere olduğu bayrağı devralacak birine duyulan belirgin ihtiyaç düşünüldüğünde, bu istek tamamen de yersiz sayılmaz. Fakat ulus devletin yapabilecekleri ile cemaatçi arzular arasında benzerlikler kurmanın da bir sınırı olduğu ortadadır. Ulus devlet başarısını, her şeyden önce, güçlü cemaatleri baskı yoluyla *sindirmesine* borçludur; cemaatlerin kendi geleneklerini yok etmek pahasına tek bir ortak dil ve ortak bir tarih kurmaya çalışarak "cemaat sistemiyle", yerel âdetler ya da "diyalektlerle" kıyasıya savaşmıştır; devlet kaynaklı ve devlet destekli *Kultur kämpfe* [kültür savaşı] ne kadar kararlıysa, ulus devletin "doğal bir cemaat" kurma başarısı da o kadar yüksek olur. Dahası, ulus devletler işe (şimdilerde "devlet olma sırasını bekleyen cemaatlerin" aksine) ellerinde gerekli donanım olmaksızın girişmedi ve sadece endoktrinasyonun gücüne bel bağlamadı. Aksine –sırasını bekleyen cemaatlerde olmayan ve yakın bir gelecekte de olacak gibi görünmeyen– ortak ve resmî bir dilin, ortak bir eğitim müfredatının ve birleşik bir adalet sisteminin yasal olarak zorunlu kılınması için uğraştılar.

Cemaatçiliğin yeni yükselişinden çok önce, modern anlamda ulus inşası denen olgunun dikenli ve çirkin sert kabuğunun içinde değerli bir inci tanesinin yattığı söyleniyordu. Isaiah Berlin, modern "anavatanın", acımasız ve muhtemelen tüyler ürpertici yönünün yanı sıra, insani ve ahlaki açıdan övgüye değer yanlarının da olduğunu ileri sürmüştü. Vatanseverlik ile milliyetçilik arasında oldukça iyi bilinen bir ayrım vardır. Vatanseverlik, bu ikilinin "görünen/dikkat çeken" tarafıyken, milliyetçiliğin tatsız gerçekleri genelde arka planda kalır: Ampirik bir veriden çok varsayımsal bir önerme olan vatanseverlik, milliyetçiliğin (biraz ehlileşse, medenileşse ve

ahlaki olarak biraz daha üst seviyelerde olsa) ulaşabileceği, fakat şu durumda olmadığı bir şeydir. Vatanseverlik, bilinen milliyetçiliğin en sevimsiz ve utanç verici taraflarının inkârı yoluyla tanımlanır. Leszek Kołakowski'ye[1] göre, milliyetçiler kabile tarzı varlık biçimini saldırganlığa ve başkalarından nefrete başvurarak kurmak ister, kendi ulusunun başına gelen her türlü kötü şeyin "dış güçlerin" bir komplosu olduğuna inanır ve kendi ülkesini beğenmeyen ya da yeterince övmeyen bütün diğer uluslara karşı kin beslerken, vatanseverler, duymak ya da bilmek istemediği olumsuzlukları kendi ulusunun yüzüne karşı söylemekten çekinmemelerinin yanı sıra, "kültürel çeşitliliğe, özellikle etnik ve dinî azınlıklara karşı gösterdikleri iyicil hoşgörü" ile ön plana çıkarlar. Bu ayrım ahlaki ve entelektüel açıdan takdir edilebilir olsa da, burada karşı çıkılan noktanın, bu iki seçeneğin soylu bir düşünce ve çirkin bir gerçek olarak aynı derecede benimsenebilmesi olmadığı gerçeği, bu ayrımın değerini azaltmaktadır. Kendisinin seçmediği cemaat kardeşlerinin vatansever kişiler olmasını arzu eden pek çok kişi, büyük ihtimalle, vatansever duruşa burada atfedilen ve ikiyüzlülüğün, ulusa ihanetin ya da daha kötülerinin ispatı olarak gördükleri özellikleri yerin dibine batıracaklardı. Bu özellikler –farklılıklara hoşgörü, azınlıklara karşı konukseverlik ve ne kadar acı olursa olsun her daim doğruyu söyleme cesareti– "vatanseverliğin" bir "problem" olarak algılanmadığı ülkelerde çok yaygındır; cumhuriyet düzeni içinde vatandaşlığın yeterince güvence altında olduğu ülkelerde vatanseverlik birincil hedef olmadığı gibi, ona bir sorun gözüyle de bakılmaz.

Liberalism without Illusion ([İlüzyonsuz Liberalizm] University of Chicago Press, 1996) başlıklı derlemenin editörü Bernard Yack, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* ([Vatan Sevgisi Adına: Vatanseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme] Oxford University Press,

1. Leszek Kołakowski, "Z lewa, z prawa", *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków, Znak, 1999, s. 321-7.

1995) kitabının yazarı Maurizio Viroli ile giriştiği kalem kavgasında şu aforizmayı kurmak için Hobbes'un sözlerinden yararlandığında aslında teamüllere aykırı bir şey yapmamıştı: "Milliyetçilik, tasvip edilmeyen vatanseverlik; vatanseverlik ise tasvip edilen milliyetçiliktir."[1] Gerçekten de, milliyetçilik ile vatanseverliği birbirinden ayırmak için, bizim onlarla ilgili olumlu ya da olumsuz duygusal tepkilerimizden, ya da bu tepkileri doğuran utanç duygularımızdan veya vicdan azabımızdan başka geriye çok az şey kaldığı sonucuna varmak normaldir ve bunun için geçerli nedenlerimiz vardır. Fark, onlara verdiğimiz isimlerdedir ve retoriktir; ayırt ettiğimiz şey, söz konusu olgunun içeriği değil, özünde birbirinin benzeri olan duygulanımlar [*sentiments*] veya tutkulardan bahsetme biçimlerimizdir. Fakat asıl önemli olan ve insanların bir arada yaşam deneyimlerinin niteliğini etkileyen şey, duygulanımların ve tutkuların özü ve doğurdukları siyasi sonuçlardır, onları ifade etmek için kullandığımız sözcükler değil. Eski vatansever kahramanlık hikâyelerini inceleyen Yack, yüce vatansever duyguların "ortak tutkular seviyesine yükseldiği" her durumda "vatanseverlerin ılımlı olmaktan çok şiddetli bir tutku sergiledikleri" ve vatanseverlerin yüzyıllar boyunca "pek çok unutulmaz ve yararlı değerlere sahip olabildiği, fakat nezaket ve başkalarının acısına karşı anlayışın bunların arasında ilk akla gelenlerden olmadığı" sonucuna ulaşır.

Bununla birlikte, ne retorikteki farkın önemini ne de bu retoriğin can yakıcı pragmatik yankılarını reddedebiliriz. Bu retoriklerden biri "olmak" söylemine tıpatıp uyarken, diğeri "oluş" söylemine uymaktadır. "Vatanseverlik" insanın "tamamlanmamışlığına", eğilip bükülebilirliğine (daha doğrusu, "ıslah edilebilirliğine") inanan modern öğretiye hürmet eder; bu nedenle, "safları sıklaştırma" çağrısının açık ve hâlâ geçerli bir davet olduğunu, taraflardan biriyle saf tutmanın bir tercih sorunu olduğunu ve gereken tek şeyin, kişinin

1. Bkz. Bernard Yack, "Can patriotism save us from nationalism? Rejoinder to Viroli", *Critical Review*, 12/1-2 (1998), s. 203-6.

doğru tercihler yapması ve tercihine sonuna kadar sadık kalması olduğunu (verilen sözün pratikte tutulup tutulmadığına bakmaksızın) çekinmeden ilan edebilir. Diğer yandan "milliyetçilik", daha çok, "manevi kurtuluş" fikrinin Kalvinist bir yorumu ya da Aziz Augustinus'un özgür irade düşüncesi gibidir: İnsanın yaptığı seçimlere pek güven duymaz – ya "bizdensindir" ya değilsindir; her iki durumda da, bunu değiştirmek için yapabileceğin pek bir şey, belki de hiçbir şey yoktur. Milliyetçi anlatıda "aidiyet" seçilmiş bir yol veya bir yaşam projesi değil, zorunluluktur. Milliyetçiliğin zamanımızda demode kalmış ve pek uygulanmayan ırkçı versiyonunda olduğu gibi ya biyolojik bir miras sorunu ya da, milliyetçiliğin şu anda gündemde olan "kültüralist" alternatifindeki gibi, bir kültürel miras sorunu olabilir – fakat her durumda nihai karar, şu ya da bu kişi harekete geçmeden çok önce verilmiştir; bireye bırakılan tek seçim, zaten verilmiş kararı kabul edip benimsemesi ya da üzerine düşen göreve ihanet etmeyi göze alarak karşı çıkmasıdır.

Vatanseverlik ile milliyetçilik arasındaki bu ayrım saf retoriğin sınırlarını aşıp politik pratiklerin alanına girme potansiyeline sahiptir. Claude Lévi-Strauss'un terminolojisini temel alacak olursak, birinci yol daha çok "antropofajik" stratejileri (yani, yabancıları "yutup sindirmeyi", böylece onları yutan bedenin bir parçası yapmayı, kendilerine özgü her şeyi yok edip diğer hücrelerle özdeş hale getirmeyi) akla getirirken, ikinci yol, "bizden olmayanları" ya gettoların görünür ya da kültürel yasaklar ve sınırlamaların görünmez (fakat aynı somutlukta hissedilebilen) duvarları arasına hapsederek veya onları, şimdilerde etnik temizlik olarak bilinen uygulamayla, derdest edip ülkeden atarak, ya da göç etmeye zorlayarak "kusma" ve "tükürme" anlamına gelen "antropoemik" stratejiyi çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, düşüncenin mantığının eylemin mantığı üzerinde çok az ve ender olarak bağlayıcı bir etkisi olduğunu, retorik ile pratikler arasında teke tek bir ilişki olmadığını ve bu iki stratejiden her birinin iki retorikten birinin örtüsü altında olabileceğini de akıldan çıkarılmamalıdır.

Birlik – benzerlikler birliği mi aykırılıklar birliği mi?

Vatansever/milliyetçi öğretinin "biz" dediği, *bizim gibi*, "onlar" dediği ise *bizden farklı* olanlardır. "Biz"in içine dahil olanlar her bakımdan özdeş değildirler; ortak özelliklerimizin yanı sıra, ara*mız*da farklar da vardır, fakat benzerlikler bu farklılıkları önemsizleştirir, etkisiz ve yüksüz hale getirir. Hepimizi birbirimize benzer kılan özellikler, bizi birbirimizden ayıran her şeyden çok daha anlamlı ve önemlidir; o kadar ki belirli bir durumda tavrımızı belirlememiz gerektiğinde benzerliklerimiz farklılıklarımızın önüne geçer. "Onlar" dediklerimiz de bizden her noktada farklı değildirler; fakat bütün diğerlerinden daha önemli bir noktada farklılaşırlar ve bu tek nokta o kadar önemlidir ki, bizi birbirimize benzer kılan ortak noktalar ne olursa olsun, birlikte bir tavır almak, ötekilerle dayanışmak imkânsız hale gelir. Bu, tipik bir ya/ya da durumudur; "bizi" "onlardan" ayıran sınırlar çok net bir şekilde çizilmiştir ve hemen fark edilirler, çünkü "aidiyet" belgesinde sadece bir tek yönerge vardır ve başvuran herkesin cevaplaması gereken bir tek soru vardır, o da bir evet/hayır sorusudur.

Hangi farkın "kritik" olduğu – yani, hangi farklılığın, herhangi bir benzerlikten daha önemli olan ve bütün ortak noktaları küçük ve önemsiz kılan türden (husumet nedeni olabilecek aykırılıkları, birlik olasılığının tartışılabileceği bir toplantı başlamadan çok önce çözüme kavuşturan) bir fark olduğu – sorusunun önemsiz, çoğunlukla bir tartışmanın asıl konusu değil, sonradan akla gelen bir soru olduğunu hatırlayalım. Fredrik Barth'ın belirttiği gibi, sınırlar, ayrışma veya kopuş gerçekleştikten sonra çizilmezler; kural olarak önce sınırlar çizilir, sonra kopuş/ayrışma yaşanır. Önce bir çatışma, "biz" ile "onları" birbirinden ayırma uğraşı vardır; sonra, "onların" uzun zamandır gizlice gözlenip takip edilen özellikleri, herhangi bir uzlaşma umudunun söz konusu olmadığı yabancılık durumunun kaynağı ve ispatı olarak öne sürü-

lür. Doğal halleriyle çok yönlü, çok katmanlı olan insanları düşünürsek, derinlemesine araştırma bir kez başladıktan sonra bu tür karakteristik özelliklerle karşılaşmak pek de ihtimal dışı değildir.

Milliyetçilik, yalnızca içerdekilerin içeride olmaya ve sonsuza kadar orada kalmaya hakkı vardır diyerek kapıyı kilitler, varsa bütün tokmakları söker ve zilleri iptal eder. Vatanseverlik ise, en azından görünüşte, daha hoşgörülü, ılımlı ve yardımseverdir – giriş ücreti isteyenlere parayı hemen uzatır. Ama yine de nihai sonuç, neredeyse her zaman, dikkat çekici şekilde tanıdıktır. Ne vatansever ne de milliyetçi öğretinin kabullenmediği olasılık şudur: Kişiler, onları farklı kılan özelliklerinden vazgeçmeden bir araya gelebilir ve bu farklılıklara değer verip, onları besleyebilir; sosyal birliktelikleri, bir yandan onları onlar yapan –yani, onları diğerlerinden farklı kılan– her şeye daha fazla güç ve zenginlik kazandırırken, diğer yandan bu farklı yaşam biçimlerinden, ideallerden ve bilgilerden doğrudan *yararlanabilir*.

Bernard Crick, Aristoteles'in, Platon'un her şeyi birleştiren tek doğru, tek bir doğruluk standardı olduğu rüyasına savunu olarak dile getirdiği "iyi *polis* [şehir]" fikrini *Politika*'sından şu alıntıyla dile getirir:

> Birlik içinde ilerleyen bir *polis*'in, bu nedenle, *polis* olarak varlığının sona ereceği bir nokta vardır; her halükârda özünü yitirmeye çok yaklaştığı bir an gelecek ve dolayısıyla daha kötü bir *polis* olacaktır. Bu tıpkı uyumu tekselliliğe dönüştürmeye, ya da bir melodiyi tek bir sese indirmeye benzer. Gerçek şudur ki polis, çok sayıda üyenin bir araya gelmesidir.

Crick, yorumunda, ne vatanseverliğin ne de milliyetçiliğin desteklemeye gönüllü olduğu ve çoğunlukla da aktif olarak karşı çıktığı türden bir sosyal birlik fikrini bir adım öteye taşır. Bu tür birlik medeni bir toplumun doğası gereği çoğulcu olduğunu, böyle bir toplumda bir arada yaşamanın "doğal

olarak birbirinden farklı" çıkarlar arasında uzlaşım anlamına geldiğini ve "birbiriyle çatışan çıkarlar arasında uzlaşıma gitmenin, normalde, onları süresiz olarak baskı altında tutmaktan ve yasaklamaktan daha iyi" olduğunu varsayar.[1] Diğer bir deyişle, modern ve medeni toplumun çoğulculuğu sevmeyebileceğiniz, nefret edebileceğiniz ve hatta (ne yazık ki) isteseniz de yok olmayan "acı bir gerçek" değil, iyi ve hayırlı bir şeydir, çünkü [bu çoğulculuk] verebileceği olası rahatsızlık ve sıkıntıdan kat kat fazla yarar getirir, insanın ufkunu genişletir ve herhangi bir alternatifinin sağlayabileceğinden çok daha cazip yaşam seçenekleri sunar. Vatansever veya milliyetçi inancın savunduklarının aksine, sosyal birliğin en ümit vaat eden şekli, *polis*'in pek çok farklı, ama kendi kaderi üzerinde her daim söz sahibi üyelerinin farklı değerleri, tercihleri ve kendi seçtikleri yaşam biçimleri arasında çatışma, tartışma, uzlaşma ve karşılıklı taviz yoluyla, her gün yeniden ve yeniden *kurulan* türden bir birliktir diyebiliriz.

Özünde bu, öz-kimlik inşası çabası içinde bir araya gelmiş eyleyicilerin oluşturduğu ve yeni yükselmekte olan, ortaklaşa yaşamın *a priori* bir durumu değil sonucu olarak boy gösteren, aykırılıkları yadsıyarak değil, onların üzerinde tartışarak ve uzlaşarak ulaşılan *cumhuriyetçi* bir birlik modelidir.

Benim burada belirtmek istediğim şey, bunun, akışkan modernite koşullarının uygun, uygulanabilir ve gerçekçi kıldığı tek birlik çeşidi (tek sosyal birlik formülü) olduğudur. Bütün inançlar, değerler ve biçemler bir kere "özelleştirildikten" -yani, aslında yeniden yerine yerleştirme [*re-embedding*] için önerilmiş kalıcı (bütün borçları ve kredileri ödenmiş) bir evden çok bir motel odasını akla getiren mekânlar aracılığıyla bağlamından çıkarıldıktan ve "yerinden edildikten" [*disembedded*]- sonra kimlikler tamamen kırılgan, geçici ve *zamanlı* hale gelir ve onları bir arada tutmak, aşınmaya karşı korumak için çaba gösteren eyleyicilerin azim ve kararlılığından

1. Bkz. Bernard Crick, "Meditation on democracy, politics, and citizenship", yayımlanmamış makale.

başka savunma aracı kalmaz. Kimliklerin uçucu değişkenliği, deyim yerindeyse, akışkan modernite sakinlerinin önüne dikilmiş, yüzlerine meydan okur bir şekilde bakmaktadır. Mantıklı olarak bunun ardından gelen seçenek de aynı şekilde rahatsız edicidir: Farklılıklarımızla birlikte yaşama sanatını öğrenmek mi, yoksa her ne pahasına olursa olsun öyle bir ortam yaratmak ki bir daha bir şey öğrenmek zorunda kalmamak mı? Alain Touraine'in yakınlarda belirttiği gibi, toplumun şu anki durumu, insanı toplumsal bir varlık olarak tanımlayan ve toplumsal konumunun, onun davranış ve eylemlerini belirlediğini öne süren görüşün sonunun geldiğini göstermektedir. "Kültürel ve psikolojik özgüllüklerinin" toplumsal eyleyiciler tarafından savunulması, ancak ve ancak, kişileri bir araya getiren ilkenin bundan böyle toplumsal kurumlarda ya da evrensel nitelikteki ilkelerde değil, bireyde bulunabileceği bilinciyle gerçekleştirilebilir.[1]

Popüler sanatların, ister olması gerektiği gibi kurmaca adı altında isterse "gerçek öyküler" kılığında, güç birliği yapmış unsurları, kuramcıların hakkında kuram ürettikleri, felsefecilerin de üzerinde felsefe yaptıkları durumla ilgili haberleri her gün durmaksızın zihnimize işlemektedirler. *Elizabeth I* filmini izleyenlerin filmden anladığı üzere, İngiltere kraliçesi olmak için bile kişinin kendi benliği için mücadele etmesi ve kendi kimliğini kendinin kurması gerekmektedir; VIII. Henry'nin kızı olmak, kurnazlık ve kararlılıkla desteklenen muazzam bir bireysel inisiyatif işidir. Her an isyana hazır ve dik başlı saray erkânını diz çöktürüp boyun eğdirmek, daha da önemlisi kendisine itaat etmelerini sağlamak için müstakbel Gloriana'nın[2] yüzünü ağır bir makyajın ardı-

1. Alain Touraine, "Can we live together, equal and different?", *European Journal of Social Theory*, 2/1998, s. 177. [*Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2002.]

2. Gloriana, 16. yüzyılda yaşamış şair Edmund Spenser'ın "Faerie Queene" şiirinde, Kraliçe I. Elizabeth'i temsil eden karakter için kullandığı isimdir ve kısa sürede I. Elizabeth'in ikinci adı olarak ün kazanmıştır. (Ç.N.)

na gizlemesi, saç şeklini, aksesuvarlarını ve tüm giyim tarzını baştan aşağı değiştirmesi gerekecektir. Öz benlik mücadelesinden başka mücadelesi, kurgulanmış bir kimlikten başka kimliği yoktur.

Bütün mesele, söz konusu eyleyicinin direnme gücüdür. Savunma silahları her yerde ve kolayca bulunan silahlar değildir ve daha zayıf, kötü silahlanmış bireylerin, kendi bireysel yetersizliklerini telafi için sayıca üstünlüğün gücüne sığınmaları makuldür. "*De jure* birey" olma durumu ile "*de facto* birey" statüsüne ulaşma olasılığı arasında bir açılıp bir kapanan evrensel fark düşünüldüğünde, aynı akışkan modern çevre, sayıca ve nitelik olarak farklı hayatta kalma stratejilerine yönelebilir – ve yönelecektir. Richard Sennett'in ısrarla belirttiği gibi, "günümüzün yeni zaman rejiminde, 'biz' kelimesinin bu kullanımı savunmacı bir davranış haline gelmiştir... Şüphesiz, bu 'biz', kafa karışıklığına ve savrulmaya karşı bir savunmadır." Fakat –bu, son derece can alıcı bir fakattır– cemaat arzusu "savunmacı bir biçimde, genelde göçmenlerin veya diğer yabancıların dışlanması talebiyle ifade edilir"; çünkü:

> [...] bu sığınma ihtiyacına hitap eden çağdaş politikacılar, yoksul işçileri göçe zorlayan ya da onların sefaletinden faydalanan güçlü kuruluşlara değil, bizzat küresel emek piyasasının içinde dolanan güçsüz yoksullara saldırır. IBM programcıları bildiğimiz gibi sonunda içe kapanmış olsalar da, Hintli meslektaşlarını ve Yahudi başkanı suçlamaktan vazgeçerek, bu savunmacı cemaat duygusunu aşmayı başarmışlardı.[1]

Risklerle dolu karmaşadan kaçıp tekdüzeliğin gölgesine sığınma dürtüsü evrenseldir; değişen şey, bu dürtüye verilen

1. Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, London, W.W. Norton, 1998, s. 138.

tepkidir ve bu tepkiler, eyleyicilerin elindeki araçlar ve imkânlarla doğru orantılı olarak farklılık gösterir. IBM programcıları gibi siber hücreleri içinde rahat fakat sosyal hayatın "sanallaştırılması" zor, fiziksel kısmında yazgı karşısında oldukça savunmasız bir hayat süren şanslı azınlığın, tehlikeleri uzak tutacak ileri teknoloji ürünü sanal hendekler ve asma köprüler kurmaya yetecek imkânları vardır. Fransa'nın önde gelen emlak değerlendirme şirketlerinden birinin yöneticisi olan Guy Nafilyah'a göre, "Fransızlar huzursuz, kendilerine benzeyenler dışındaki bütün komşularından korkuyorlar." Ulusal Kiralık Konut Sahipleri Derneği Başkanı Jacques Patigny da bu görüşe katılıyor ve gelecekte, "yerleşim alanlarının çevresinin duvarlarla çevrileceğini ve giriş çıkışın manyetik kartlar ve güvenlik görevlileriyle kontrol altına alınacağını" öngörüyor. Gelecek, "iletişim ekseni etrafında takımadalar gibi kümelenmiş yaşam alanlarının" geleceğidir. Bir süre önce ABD'de, halihazırda dünyanın hızla küreselleşen bütün müreffeh bölgelerinde olduğu gibi Toulouse kentinin etrafında da çevresi dikenli teller veya duvarlarla çevrili, karmaşık dahili iletişim sistemleri, her köşe başındaki gözetleme kameraları ve ağır silahlı, günün yirmi dört saati faal güvenlik görevlileriyle korunan tam anlamıyla bölgesel olarak dokunulmaz yaşam alanları yükselmektedir.[1] Sıkı bir şekilde korunan yerleşim alanları ile yoksulların doluştuğu etnik gettolar arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Ne var ki tek ve önemli bir noktada birbirlerinden ayrılırlar: Korunaklı sitelerde yaşamak, kişinin özgür iradesiyle yaptığı bir seçimdir ve ayrıcalık sayılır. Ayrıca, buraları koruyan güvenlik elemanları kanuni yollarla işe alınırlar ve silah taşımaları tamamen yasaldır.

Richard Sennett, bu akıma şöyle bir psikososyal açıklama getiriyor:

1. Bkz. Jean-Paul Besset ve Pascale Krémer, "Le Nouvel Attrait pour les résidences 'sécurisées'" *Le Monde*, 15 Mayıs 1999, s. 10.

Cemaat imgesi, "biz" içinde farklılık olarak algılanabilecek her şeyden tamamen arındırılmıştır. Cemaat dayanışması mitosu, aslında bir arınma ayinidir... Cemaatlerdeki bu mitik paylaşımın en belirgin özelliği şudur: İnsanlar kendilerini birbirlerine ait hisseder ve hep birlikte paylaşırlar çünkü *aynıdırlar*. Benzer olma arzusunun bir ifadesi olan "biz" duygusu, kişilerin birbirlerinin ruhlarının derinliklerine bakma gerekliliğinden kaçınma yoludur.[1]

Kamu güçlerinin zamanımızdaki diğer pek çok uygulamaları gibi, akışkan modernite çağındaki saflık hayali de devlet denetiminden çıkarılmış ve özelleştirilmiştir; bu hayalin nasıl değerlendirileceği özel –yerel, grup– tasarrufa bırakılmıştır. Kişisel güvenlik, artık kişisel bir meseledir; yerel otoriteler ve yerel polis ancak tavsiyeleriyle hizmette bulunurken arazi planlamacıları, güvenlik hizmetleri satın alma gücü olanlara bu hizmetleri memnuniyetle sağlamaya hazırdırlar. İster bir tek isterse birden fazla kişi bazında olsun, alınan kişisel önlemler, daha başında bu arayışa yol açan itkiyle orantılı olmak durumundadır. Genel mitolojik mantık kurallarına göre mecazımürsel olan, düz mecaz (*metafor*) olarak yeniden kalıba dökülür: Tehdit altındaki bedene ilişik görünürdeki tehlikeleri savuşturma ve uzaklaştırma isteği tamamen şekil değiştirerek, "dışarısını" içerisi ile benzer, "onun gibi" veya onunla özdeş yapma, "dışarıdakini" "içeridekinin" suretinde yeniden ifade etme itkisine dönüşür; "benzerlikler cemaati" rüyası, esas olarak, *l'amour de soi*'nın bir yansımasıdır.

Verecek iyi bir yanıtınız yokken, korkmuş ve özgüvenini yitirmiş kişi, her şeyden önce, sevilmeyi ve kendi yaşam alanını yeniden döşemek için bir model, makbul kimlik için standart ölçüt olmayı hak eder mi gibi can sıkıcı sorularla yüzleşmekten kaçınmak, nafile bir çabadır. "Benzerlikler ce-

1. Richard Sennett, "Themyth of purified community", *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Style* London, Faber&Faber,1996, s. 36, 39.

maatinde" bu tür sorular, umarız, hiç sorulmayacak ve böylece, saflaştırma yoluyla ulaşılan güvenlik durumunun güvenilirliği hiç sorgulanmayacaktır.

Lanetli üçleme adını verdiğim belirsizlik, güvencesizlik ve güvensizlik üçgeninden daha önce başka bir yerde (*In Search of Politics* [Siyaset Arayışı]) Polity Press, 1999 bahsetmiştim. Bunların her biri, kaynağının belirsizliği nedeniyle sürekli ve acı verici bir huzursuzluğa yol açar; kaynağı ne olursa olsun, biriken basınç, çaresiz bir şekilde bir çıkış yolu arar, fakat belirsizliğe ve güvencesizliğin kaynağına giden yol tıkalı ya da ulaşılamaz olduğundan basınç başka yerlere yayılır ve doğal olarak, iştah açıcı derecede zayıf ve kırılgan bedensel, yerel ve çevresel güvensizlik kanallarına hücum eder. Bunun bir sonucu olarak "güvensizlik sorunu", uzak tutamadığı ya da üzerinden atamadığı endişeler ve özlemlerle aşırı yüklenir. Bu lanetli ittifak, sonuç olarak, daha fazla güvenlik ihtiyacı doğurur ve pratikte ne yaparsanız yapın bu ihtiyacı karşılayamazsınız, çünkü yapılacak her şey, huzursuzluğun asıl üreticisi olan münbit belirsizlik ve güvencesizlik kaynaklarını olduğu gibi, el değmemiş ve bozulmamış olarak bırakır.

Bedelli güvenlik

Cemaatçi kültün hidayete ermiş havarilerinin yazılarını inceleyen Phil Cohen şu sonuca varır: [Bu havarilerin] çağdaşlarının yaşadıkları sorunlara çare olarak önerdikleri ve yücelttikleri cemaatler, potansiyel özgürleşme alanlarından çok birer yetimhaneye, hapishaneye veya tımarhaneye benzemektedir. Cohen haklıdır; fakat özgürleşme ihtimali hiçbir zaman cemaatçilerin derdi olmamıştır. Müstakbel cemaatlerin çare olması ümit edilen dertler, gereğinden fazla özgürlüğün fazla kısımlarından artakalanlardı. Özgürlük ile güvenlik arasında ideal dengeyi bulma arayışı sürecinde cemaatçilik, net ve katı bir şekilde güvenlik tarafını tutuyordu. [Cemaatçilere göre] el üstünde tutulan bu iki değer birbiri-

ne terstir ve birbiriyle çatışır; birini istiyorsanız, diğerinden küçük, çoğu durumda oldukça büyük bir parçayı feda etmeniz gerekir. Cemaatçilerin kabul etmeyecekleri olasılık, özgürlüklerin artması ve yerleşmesinin insanın toplam güvenliğine katkıda bulunabileceği, özgürlük ve güvenliğin birlikte gelişebileceği, hatta her birinin, gelişim ancak birlikte olursa gelişebileceğidir.

Altını tekrar çizmeme izin verin: Cemaat tasavvuru tehlikeli girdaplarla dolu, düşman bir denizin ortasındaki yaşanabilir, sakin ve huzurlu bir ada tasavvurudur. O kadar çekici ve baştan çıkarıcıdır ki hayranları ona daha yakından bakma ihtiyacı duymazlar, çünkü hem başarı şansı düşük hem de gerçekçi olmayan bir seçenek olarak görülen vahşi dalgalarla boğuşma ve düşman bir denizi dize getirme olasılığı gündemden çoktan çıkarılmıştır. Mevcut tek sığınak olması, bu tasavvura fazladan değer katar ve diğer hayat değerlerinin alınıp satıldığı borsa gittikçe daha çok kaprisli ve değişken olduğu müddetçe bu değerlenme süreci devam eder.

Güvenli (daha doğrusu, riskleri diğerleri kadar ortada olmayan) bir yatırım olarak, cemaat korunağının değerinin, yatırımcının -geçmiştekinin aksine artık, aldığı biçimlerin kendilerinden görünürde çok daha uzun (hatta *ölçülemeyecek* denli uzun) bir ömre sahip yaşam alanının bir unsuru haline gelmiş- bedeni dışında ciddi bir rakibi yoktur. Beden, daha önce olduğu gibi şimdi de ölümlü, dolayısıyla geçicidir, fakat akışkan modernitenin vitrinlere ve dükkân raflarına koyup kaldırdığı bütün referans çerçeveleri, yönelim noktaları, sınıflamalar ve değerlendirmelerin değişkenliği ve geçiciliği ile karşılaştırıldığında, sonu ölümle biten bu kısa sürecin sonu yokmuş gibi görünür. Aile, iş arkadaşları, sosyal sınıf ve komşular, ne kadar kalıcı olduklarını göremeyeceğimiz ve güvenilir referans çerçeveleri içinde değerlendiremeyeceğimiz kadar akışkandırlar. "Yarın tekrar görüşeceğimiz" umudu, yani bir zamanlar ilerisini düşünmemiz, uzun vadeli planlar yapmamız ve geçici, dikkatle çizilmiş ölümlü hayatlarımızın gidiş yoluna birbiri ardına basamaklar döşememiz için gereken

bütün sebepleri sağlayan inanç, güvenilirliğinin büyük kısmını yitirmiş durumda; yarın karşımıza kendi bedenimizin, oldukça farklı veya radikal olarak değişmiş bir aile, sınıf, komşuluk ve iş arkadaşlığı ilişkileri ağına dahil olmuş haliyle çıkması olasılığı şu günlerde daha güvenilir, dolayısıyla gönül rahatlığıyla tercih edilebilir bir olasılık halini almıştır.

Émile Durkheim, bugün katı modernitenin gelecek kuşaklara gönderdiği bir mektup gibi okunabilen denemesinde, sadece "uzun soluklu eylemlerin istencimizi hak ettiğini, sadece zamanla azalmayan zevklerin arzumuza layık olduğunu" ileri sürer. Katı modernitenin, sakinlerinin kafasına vura vura başarıyla bellettiği ders buydu, fakat çağdaş kulaklara bu –Durkheim'ın bu dersten çıkardığı pratik hisse muhtemelen daha mantıklı olmasına rağmen– tuhaf ve anlamsız gelir. Kendisine tamamen retorik gelen, "Aslında içleri boş ve kısa ömürlü olan kişisel zevklerimizin değeri nedir?" sorusu üzerine Durkheim, okurlarının merakını gidermek için vakit kaybetmeden, neyse ki kendimizi bu tür zevklerin peşinden koşmaya kaptırmadığımızı –"çünkü toplumların bireylerden sonsuz derecede daha uzun ömürlü" olduklarını, "sadece kısa ömürlü olmayan hazları tatmamıza izin verdiklerini"– belirtir. Durkheim'a göre toplum, kendi faniliğinin dehşetine kapılan kişinin kanatları altına sığındığı bedendir (ki bu görüş, zamanında oldukça muteberdi).[1]

Beden ve bedenin hazları, Durkheim'ın kalıcı toplumsal kurumları göklere çıkardığı günlerden bu yana daha kısa ömürlü olmadı. Sorun, onlardan başka her şeyin –ve en çok da o toplumsal kurumların– "beden ve bedenin hazlarından" daha kısa ömürlü hale gelmiş olmasıdır. Ömür göreceli bir kavramdır ve etrafımızdaki en uzun ömürlü (aslında, ömrü yıldan yıla uzayan tek) şey fani bedenlerimizdir. Beden, devamlılık ve sürekliliğin son umudu ve son sığınağıdır; "uzun vadeliden" kasıt her ne olursa olsun, bedensel faniliğin çizdi-

1. Durkheim'dan alıntılayan Anthony Giddens. *Émile Durkheim: Selected Writings*, ed. Anthony Giddens, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, s. 94, 115.

ği sınırların ötesine zor geçer. [Beden] güvenliğin, siperleri düşmanın aralıksız bombardımanına açık son savunma hattı, ya da sürekli hareket halindeki kumulların ortasında kalmış son vahadır. Beden ile bedeni kuşatan dünya arasındaki sınır, zamanımızdaki en iyi korunan ve sıkı denetim altında tutulan sınırlardandır. Bedendeki delikler (giriş noktaları) ve beden yüzeyi (temas yerleri), ölümlülüğümüz karşısında kapıldığımız dehşet ve endişenin başlıca odak noktalarıdır. "Yükü, başka odak noktalarıyla paylaşmazlar (belki, 'cemaat' dışında)".

Bedenin kazandığı bu yeni öncelik, yansımasını, ideal bir şekilde korunan beden modeline göre şekillendirilen cemaat imgesinde bulur. [Bu imge] içte homojen ve birbiriyle uyumlu, bedenin bir parçası olmaya direnen her türlü yabancı unsurdan arınmış ve bütün giriş noktaları sıkı denetim, kontrol ve koruma altındayken, dıştan ağır silahlarla donatılmış ve kalın bir kabuk içinde hapsolmuş bir varlık imgesidir. Hayalî cemaatin sınırları, tıpkı bedenin dış sınırları gibi, güven ve şefkat diyarını dışarıdaki olası tehlikelerle dolu, herkesin her şeyden ve birbirinden şüphe ettiği ve sürekli teyakkuz durumundaki vahşi dünyadan ayırmak için çizilir. Hem beden hem de hayalî cemaat içte kadife kadar yumuşakken dışta pürüzlü ve dikenlidir.

Beden ve cemaat kesinlik, güvence ve güvenlik için her gün, neredeyse nefes almadan verilen savaşın günbegün tenhalaşan muharebe meydanında ayakta kalan son iki karakoldur. Bir zamanlar hendekler ve kale duvarları arasında paylaşılan savunma görevlerini şimdi bu ikisi yüklenmek durumundadır. Omuzlarına taşıyamayacakları kadar ağır yükler binmiştir ve güvence arayışı içinde kendilerine sığınanların korkularını gidermek yerine, daha da derinleştirecek gibidirler.

Bedenin ve cemaatin yeni yalnızlığı, akışkan modernite başlığı altında gerçekleşen bir dizi çığır açıcı değişimin sonucudur. Bu değişimlerden biri özellikle önemlidir: Bütüne ait bütün büyük parçaların oynadığı temel güvence ve güvenlik

tedarikçisi rolünün devlet tarafından reddi, kademeli olarak veya tamamının birden tasfiye edilmesi ve bunun ardından, [devletin] kendine tabi olanların güvence/güvenlik isteklerini karşılamayı bırakması.

Ulus devletin ardından

Ulus, devletin modern zamanlardaki "yeni yüzü" ve toprak ile o toprağa bağlı yaşayan nüfus üzerinde egemenlik iddia ederken kullandığı en büyük silahtı. Bir ulusun kalıcılık ve güvenlik garantisi olarak sahip olduğu çekicilik ve güvenilirliği, büyük ölçüde, devletle ve vatandaşların emniyet ve güvenliğini sağlam, güvenilir bir temel üzerine kurmayı hedefleyen eylemlerle –devlet üzerinden– kurduğu yakın ilişkiden kaynaklanmaktaydı. Bu yeni koşullar altında ulus, devletle kurduğu yakın ilişkiden çok az çıkar sağlayabilmektedir. Çılgınlık derecesinde ateşli bir vatanseverlikle beslenen zorunlu askerlik hizmeti ve profesyonel olmayan aşırı kalabalık ordular yerini yüksek teknolojiyle donatılmış, küçük ve profesyonel birliklere bırakır ve bir ülkenin refahı sahip olduğu işgücünün niteliği, niceliği ve moralinden çok küresel sermayeye ne kadar çekici geldiğiyle ölçülürken devletin de bir ulusa olan ihtiyacı gittikçe azalmakta, ulusun hareket kabiliyeti devlete pek az şey kazandırmaktadır.

Devlet, bireyin sonlu hayatıyla belirlenmiş sınırların ötesine geçmemizi sağlayan güvenli bir köprü değil artık; durum böyleyken bireyden, devletin bekası için hayatını olmasa da refahını feda etmesini istemek anlamsız, tuhaf ve hatta komiktir. Ulus ile devlet arasındaki yüzlerce yıllık romantik ilişki sona ermek üzere; koşulsuz sadakate dayanan kutsal evlilik bağının yerini boşanmadan ziyade "birlikte yaşam" anlaşması almakta. Taraflar gözlerini dışarı çevirmede ve başka ilişkilere girmede özgürler artık. Diyebiliriz ki *Gesellschaft* çağında cemaatin yokluğunu telafi eden ulus, öykünebileceği ve kendine model alacağı bir örnek arayışı içinde, gerisingeri, *Gemeinschaft*'a doğru sürüklenmekte. Ulusu

bir arada tutacak kurumsal iskele projesi, uygulanabilir bir "kendi işini kendin yap" projesidir. Öksüz kalmış bireyleri bir yandan ele geçmemekte kararlı güvenlik peşinde koşarken bir yandan da ulusun kanatları altına sığınmaya yönelten şey emniyet ve güvence beklentilerinin gerçekleşmesi değil, hayalidir.

Devletin emniyet ve koruma hizmetlerini kurtarma umudu da pek yok gibidir. Devlet politikalarının özgürlüğü ise bölgesel dokunulmazlık [*exterritoriality*], hızlı hareket ve kaçıp kurtulma becerisi gibi muhteşem silahlarla donatılmış yeni küresel güçler tarafından sürekli erozyona uğratılmaktadır; yeni küresel talimatlara karşı gelmenin cezası hızlı ve acımasızdır. Gerçekten de oyunu yeni küresel kurallarıyla oynamamak, cezası en ağır ve kendi bölgesel egemenliği nedeniyle olduğu yere çakılıp kalmış devlet güçlerinin her ne pahasına olursa olsun işlemekten kaçınması gereken bir suçtur.

Ceza büyük çoğunlukla ekonomiktir. Korumacı politikalar uygulayan ya da nüfusunun "ekonomik olarak ihtiyaç dışı" kesimlerinin kamusal ihtiyaçlarını karşılamada fazla cömert olan, ülkelerini "küresel finans pazarlarının" ve "küresel serbest ticaretin" insafına bırakmamak için direnen dik başlı hükümetlere kredi verilmez veya borçları azaltılmaz; yerel para birimleri küresel pazarda cüzzamlı muamelesi görür, borsada aleyhine spekülasyonlar yapılır ve değerinin düşürülmesi için hükümetler zorlanır; yerel hisselerin değeri küresel borsalarda tepe üstü çakılır; ülke, ekonomik yaptırımlarla kuşatılıp izole edilir ve hem geçmiş hem gelecek ticaret ortakları tarafından küresel parya muamelesi görür; küresel yatırımcılar muhtemel zarardan kaçmak için ekonomik ve mülki tüm varlıklarını alıp, arkada bıraktıkları yıkıntıyı temizleme ve iyice dara düşmüş kurbanları kurtarma işini yerel yetkililere bırakarak ülkeyi terk ederler.

Fakat bazı durumlarda ceza yalnızca "ekonomik önlemlerle" sınırlı kalmaz. İleride direnme potansiyeli olanlara örnek olsun diye, boyun eğmeyen (ama uzun süre dayanacak kadar güçlü direnmeyen) hükümetlere ağır bir ders verilir.

Eğer küresel güçlerin gövde gösterisi, hükümetlerin aklını başına toplamaya ve yeni "dünya düzenine" ayak uydurmaya ikna edemiyorsa, askerî güç devreye girer: Kalıp savaşmaktansa kaçıp kurtulma becerisi, hızın yavaşlığa, mekânsızlığın yerelliğe üstünlüğü, bunların hepsi, bu sefer, vur kaç taktikleri üzerine uzmanlaşmış ve "kurtarılmaya değer" hayatlarla değersiz hayatları birbirinden net bir şekilde ayırt edebilen silahlı güçlerin yardımıyla, kesin bir dille bir kere daha ifade edilir.

Yugoslavya'ya karşı yürütülen savaşın etik bir eylem olarak doğru ve kurallara uygun olup olmadığı tartışmaya açıktır. Ne var ki "küresel ekonomik düzenin siyasetten farklı bir araçla tesisi" açısından bakıldığında bu savaş oldukça mantıklıydı. Saldıran tarafın tercih ettiği strateji, yeni küresel hiyerarşinin ve bu hiyerarşinin bekasını sağlayan yeni oyun kurallarının muhteşem bir gösterisiydi ve bu açıdan başarılı oldu. Ortada binlerce gerçek "zayiat" ve harabeye dönmüş, yaşam kaynağını ve yeniden ayağa kalkma yeteneğini tamamen yitirmiş bir ülke olmasa, handiyse *sui generis* bir "sembolik savaş" olarak bakılabilir; zira savaşın kendisi, stratejisi ve taktikleri, yeni yükselmekte olan iktidar ilişkilerinin (bilinçli ya da bilinçaltı) bir sembolüydü. Burada araç gerçekten de mesajın kendisiydi.

Bir sosyoloji öğretmeni olarak yıllardır öğrencilerime, standart "uygarlık tarihi" versiyonunun en önemli özelliğinin yerleşik düzenin ağır ama önlenemez yükselişi ve bunun sonucu olarak, yerleşik düzene geçenlerin göçebeler karşısında galebe çalması olduğunu söylerim; yenik düşen göçebelerin, özlerinde, gerileyen ve uygarlık karşıtı bir güç oldukları tartışmasız kabul edilen bir şeydi. Geçtiğimiz yıllarda bu zaferin anlamını yeniden sorgulayan Jim MacLaughlin, modern uygarlığın yörüngesindeki yerleşik halkların "göçebelere" reva gördüğü muamelenin kısa bir tarihçesini çıkarır.[1] Göçe-

1. Bkz. Jim MacLaughlin, "Nation-building, social closureand anti-traveller racism in Ireland", *Sociology*, February 1999, s. 129 - 51. Friedrich Ratzel alıntısı içinde.

belik, der, "barbar" ve "az gelişmiş toplumlara özgü" bir şey olarak görülmüş ve öyle muamele görmüştür. Göçebeler ilkel olarak tanımlanmış ve, Hugo Grotius'tan itibaren, "ilkel" ile "doğal" (yani el değmemiş, ham, kültür öncesi, uygarlık dışı) arasında bir paralellik kurulmuştur; "Yasaların ortaya çıkışı, kültürel ilerleme ve uygarlığın zenginleşmesi ile insan-toprak ilişkisinin zaman ve mekân içinde evrilip gelişmesi arasında sıkı bir bağ vardır." Kısacası ilerleme demek, göçebeliği bırakıp yerleşik hayata geçmek demekti. Ve elbette ki bütün bunlar, tahakkümün doğrudan ve yakın temas kurmayı gerektirdiği ve toprakların fethedilmesi, ilhakı ve sömürgeleştirilmesi anlamına geldiği ağır modernite zamanında gerçekleşti. Yayılmacılık (bir zamanlar imparatorluk başkentlerinde oldukça popüler olan bir tarih görüşü, *diffusionism*) akımının kurucusu ve en önemli kuramcısı Friedrich Ratzel, ahlaki olarak daha üstün olduklarına inandığı güçlülerin daha fazla hakka sahip olması gerektiğini düşünüyordu (çünkü pasif taklitçiler her yerdeyken, uygarlık açısından yaratıcı dahilerin sayısı çok azdı) ve zamanının ruhunu çok iyi yakalamıştı. Sömürgecilik yüzyılının eşiğinde yazdığı bir yazıda şöyle diyordu:

> Varoluş mücadelesi toprak kavgasıdır [...] Bir yeri işgal eden üstün halklar oradaki daha zayıf ve vahşi nüfusun elinden toprağını zorla alır, onları zar zor hayatta kalabilecekleri ücra köşelere sürer ve zayıf taraf elindeki son toprak parçasını da kaybedene ve dünya üzerinden resmen yok olana dek, büyük küçük demeden, her türlü mülkiyete el koymaya devam eder [...] Bu tür yayılmacıların üstünlüğü, temel olarak, bir toprak parçasına el koyma, kendi nüfusunu yerleştirme, topraktan sonuna kadar yararlanma becerisinde yatar.

Artık öyle olmadığı açıktır. Akışkan modernite çağında tahakküm oyunu "büyükler" ile "küçükler" arasında değil, hızlılar ile yavaşlar arasında oynanır. Rakiplerinden daha

hızlı hareket edebilenler, oyunun galibi olur. Hız tahakküm demekse, "toprağa el koymak, yerleşmek ve kullanıma açmak" büyük bir engeldir – kazançtan çok, ağır bir sorumluluktur. Başkalarının mülkünü kendi fiilî egemenliği altına almak demek, sermaye-yoğun, külfetli ve pek de karlı olmayan sayısız idari ve siyasi angarya, sorumluluk, taahhüt –ve hepsinden önce, kendi hareket özgürlüğünü kısıtlamak– demektir.

Vur kaç taktiğine ilk başvuran ve savaşı kazanan tarafın sonunda kendini felç ettiğini düşünecek olursak, bu tür savaşların devam edip etmeyeceğini kestirmek güç. Küresel seçkinlerin gücü, yerel/toprağa bağlı sorumluluklar almaktan sıyrılma becerilerinden gelir ve küreselleşme demek, tam da bu tür yerel sorumluluklardan kaçmak, gerekli her türlü idari ve hukuki görev ve sorumluluğu yerel otoritelerin (ama yalnızca onların) üzerine yıkmak demektir.

Gerçekten de muzafferlerin şüpheye kapılmaya başladıklarını gösteren pek çok işaret mevcut. "Küresel polis gücü" stratejisinin bir kez daha masaya yatırılıp yeniden gözden geçirilmesi gerekecek. Küresel seçkinlerin, birer semt karakoluna dönüşmüş ulus devletlerin üzerine yıkmak istediği görevlerin başında, komşular arasındaki kanlı çatışmalara çözüm bulmak var. Çözüm önerileri arasında kulağımıza en çok çalınanı, yine "nüfus yoğunluğunun azaltılması" ve "ademimerkeziyetçilik", ülkelerin küresel hiyerarşideki yerlerinin aşağı çekilmesi ve çözümün "asıl ait olduğu yere" yani yerel savaş ağalarının ve (küresel şirketlerin ve küreselleşmeyi desteklemek isteyen hükümetlerin alicenaplığı ya da "ekonomik çıkarları çok iyi çözümlemeleri" sayesinde) savaş ağalarının kontrolündeki silahlara bırakılması önerisidir. Örneğin, Amerikan Stratejik ve Uluslararası Çalışmalar Merkezi kıdemli üyesi ve Pentagon'un değişken ruh halini yıllarca yakından ve başarıyla takip eden Edward N. Luttwak, (*Guardian* tarafından "en etkili basılı dergi" olarak tanımlanan) *Foreign Affairs*'in Temmuz-Ağustos 1999 sayısında "savaşa bir şans verin" çağrısında bulunmuştu. Luttwak'a

göre savaşlar hepten kötü değildir, çünkü sonunda barış vardır. Barış ise sadece "bütün savaşan taraflar bütün güçlerini tükettiğinde veya taraflardan biri kesin olarak kazandığında" gelir. En kötü şey, daha herkes ayaktayken ya da bir tarafın zaferi kesinleşmemişken savaşı yarıda kesmektir (ki NATO da yapmıştır bunu). Böyle durumlarda çatışmalar çözülmemiş, sadece geçici olarak dondurulmuş olur ve çatışan taraflar bu ateşkes süresini yeniden silahlanmak, yeniden mevzilenmek ve taktiklerini gözden geçirmek için kullanırlar. Dolayısıyla, hem kendiniz hem de onların iyiliği için, "başkalarının savaşına karışmayın".

Luttwak'ın çağrısı kimilerince heves ve şükranla karşılanabilir. Her şeyden önce, "küreselleşmenin başka araçlarla tesisi" söz konusu olduğunda, araya girmekten geri durmak ve yıpratma savaşının kendiliğinden "doğal sonuna" ulaşmasını beklemek, savaşa doğrudan müdahil olduğunuzda elde edeceğiniz faydanın aynısını, ama müdahil olmanın ağır bedeli ve bizzat katlanılması gereken kötü sonuçları olmaksızın getirecektir. Luttwak, insani yardım bahanesi altında savaş başlatmanın yol açtığı vicdani rahatsızlığı yatıştırmak amacıyla, askerî müdahalelerin olumlu bir sonuç almak için pek uygun bir araç olmadığını söyler: "Büyük çaplı ve tarafsız bir müdahale bile, niyetlendiği insani hedefi tutturmakta başarısız olabilir. NATO hiçbir şey yapmamış olsaydı Kosovalıların durumu şimdi daha mı iyi olurdu, diye sorulabilir." NATO güçleri günlük talimleriyle ilgilenip yerli halkı kendi haline bırakmış olsaydı, muhtemelen daha iyi olurdu.

Galip tarafın verilen karardan pişman olup, (resmî olarak bir başarı sayılan) askerî müdahaleyi sorgulamalarına yol açan şey, tam da vur kaç taktiğinin savuşturması gereken sonuçlardan, yani kurtarılan toprakları sevk ve idare zorunluluğundan kaçamamak olmuştur. Barış gücü askerlerinin Kosova'ya girip yerleşmeleri çarpışan tarafların birbirlerini vurup öldürmelerini önlemiş olabilir, fakat tarafları birbirinden uzakta, atış menzili dışında tutma görevi NATO güçlerini yerdeki tatsız gerçeklerle cebelleşmeye zorlamış, gerçek ha-

yatla yüzleşmelerini sağlamıştı. Konuya son derece hâkim ve sağduyulu bir analist ve olasılıklar sanatı olarak görülen politikanın eski kurtlarından Henry Kissinger, bombalarla mahvolmuş toprakların yeniden ıslahını üstlenmenin, başka bir büyük hata olacağı uyarısında bulunmuştu.[1] Kissinger'ın işaret ettiği üzere bu plan "oradaki müdahilliğimizi daha da derinleştirecek ve bizi, herkesin birbirinden nefret ettiği ve üstelik çok az stratejik çıkarımızın olduğu bir bölgenin jandarması yapacak, ucu açık bir maceraya sürükleme riskini taşımaktadır." Ve "müdahil olmak", "küreselleşmeyi başka araçlarla tesis etmeyi" amaçlayan savaşların özenle kaçındığı şeyin ta kendisidir! Sivil idare, diye ekler Kissinger, kaçınılmaz olarak çatışmaya yol açacak ve bu oldukça pahalı ve ahlaki olduğu şüpheli sorunu zor kullanarak çözmek de yöneticilerin üzerine düşecektir.

İşgalci güçlerin, üzerine bomba yağdırdığı insanlardan daha iyi durumda olmayabileceklerini gösteren işaretler mevcut. Bombardımanın kurtarmayı amaçladığı mültecilerin içinde düştüğü durumun tam tersine, geri dönenlerin durumu haber başlıklarında çok az yer bulmakta, fakat medyayı takip edenlere ulaşmayı başaran haberler son derece kaygı verici. Chris Bird, Priştine'den verdiği bir haberde şöyle diyor: "NATO güçlerinin durumu kontrol altına almalarının üzerinden sadece bir ay geçmişken, Kosova'daki Sırplara ve Roman azınlığa yönelik şiddet dalgası ve intikam saldırıları, bölgenin zaten hassas dengesini tehdit ediyor; Sırplara karşı etnik temizlik gelebilir."[2] Karadaki NATO güçleri, gittikçe artan ve daha önce rahatlıkla tek bir kötü adama mal ettikleri ve sesten hızlı bombardıman uçaklarına monte edilmiş TV kameralarından izlendiğinde kolayca çözülebilecekmiş gibi görünen etnik nefretin aslında ne kadar çeşitli olduğu gerçeği karşısında şaşkın ve ne yapacağını bilmez bir durumda.

1. Bkz. Jean Clair, "De Guernica à Belgrade", *Le Monde*, 21 Mayıs 1999, s. 16.
2. *Newsweek*, 21, 1999.

Pek çok diğer gözlemci gibi Jean Clair de Balkan Savaşı'nın en yakın sonucunun, bütün bölgedeki dengelerin köklü ve kalıcı şekilde bozulması ve Makedonya, Arnavutluk, Hırvatistan veya Bulgaristan tarzı genç ve kırılgan, ya da halen doğmayı bekleyen demokrasilerin yükselemeden çöküşü olacağını düşünüyor.[1] (Daniel Vernet, önemli Balkan siyasi ve sosyal bilimcilerin bu konudaki görüşlerini topladığı "Balkanlar Sonu Gelmeyecek Bir Acıyla Karşı Karşıya" başlıklı yazısıyla aynı soruna parmak basar.[2]) Clair, ayrıca, ulus devletlerin köklerinden koparılmasının yol açtığı siyasi boşluğun nasıl doldurulacağını da sorar. Araya muhtemelen, kendilerini engelleyecek veya bölgeye bağımlı kılacak pürüzlerden kurtulacaklarına sevinen küresel pazar güçleri girecektir fakat onlar da siyasi otoritenin yokluğunu veya kaybettiği güçleri telafi etmek istemeyecekler, isteseler de beceremeyeceklerdir. Bölgeye tamamen hâkim, güçlü ve özgüvenli bir ulus devletin yeniden inşası, onların işine gelmeyecektir.

Mevcut soruna çözüm olarak önerilen çözümler arasında en popüler olanı, "yeni bir Marshall Planı"dır. Son kazanılmış savaşı inatla sürdürmekle suçlananlar yalnızca generaller değildir. Fakat bu iş için ayırdığınız bütçe ne kadar büyük olursa olsun, karşınıza çıkan her sorunu parayla çözemezsiniz. Balkanlar sorunu, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yurttaşlarıyla birlikte yeniden ayağa kalkmaya çalışan ulus devletlerin sorunundan çarpıcı şekilde farklıdır. Kosova Savaşı'nın ardından Balkanlar'da olan, yalnızca her şeyi tamamen sıfırdan başlayarak yeniden kurma işi değildir (zira Yugoslavya diye bir şey kalmamıştı); savaştan daha da güçlenmiş olarak çıkmış, hâlâ içten içe kaynayan, irinleşmiş etnisiteler arası şovenizm sorunuyla da uğraşmak gerekiyor. Balkanlar'ı küresel pazarlar ağına dahil etmek, tahammülsüzlük

1. Bkz.Chris Bird, "Serbs flee Kosovo revenge attacks", *Guardian*, 17 Temmuz 1999.

2. Bkz. Daniel Vernet, "Les Balkans face au risque d'une tourmente sans fin", *Le Monde*, 15 Mayıs, s. 18.

ve nefreti yatıştırmada çok işe yaramaz çünkü böyle bir hareket, etnik gruplar arasındaki gerginliğin ana kaynağı olan güvensizlik durumunu daha da pekiştirecektir. Örneğin Sırpların direnme güçlerinin zayıflamasının, onlara diş bileyen komşularını yeni bir etnik temizlik hareketine girişmeleri yolunda cesaretlendirebileceği gibi gerçek bir tehlike söz konusudur.

NATO politikacılarının, (Hannah Arendt'in ferasetle adlandırdığı üzere) Balkanlar'daki "karışık halklar kuşağına" özgü hassas ve karmaşık sorunları nasıl beceriksizce idare ettiklerini düşünecek olursak, bedeli çok ağır yeni hatalar silsilesinin geleceğini bekleyebiliriz. Başka bir mülteci ve sığınmacı dalgasının kendi seçmenlerinin refahını tehdit etmeyeceğini garantileyen Avrupalı liderlerin, daha önce çok kereler yaptıkları gibi Somali, Sudan, Ruanda, Doğu Timor ve Afganistan'daki sorunlara ilgilerini yitireceklerini iddia edenler pek de haksız sayılmaz. Bu durumda, cesetlerle dolu bir yoldan dönüp dolaşıp tekrar başladığımız noktaya dönmüş oluruz. Uluslararası Azınlık Çalışmaları Enstitüsü başkanı Antonina Jelyazkova bu durumu güzel bir şekilde şöyle dile getiriyor (Vernet'den alıntıyla): "Azınlıklar sorununu bombalarla çözemezsiniz. Patlayan her bombayla, her iki tarafın da iblisleri zincirinden boşanır."[1] Milliyetçi argümanları destekleyen NATO, bölgede zaten rayından çıkmış milliyetçiliği daha fazla körüklemiş ve yeni soykırım girişimlerine zemin hazırlamıştır. Bunun en ürkütücü sonuçlarından biri, bölgedeki dillerin, kültürlerin ve dinlerin bir arada, huzur içinde yaşama şanslarının hiç olmadığı kadar azalması olmuştur. Niyet ne olursa olsun, gerçekten ahlaki bir eylemden bekleyebileceğimiz her şeyin tersi sonuçlar alınmakta.

Henüz karar için erken olsa da nihai sonuç pek de iç açıcı değildir. Etnik şiddet sorunlarını yeni "küresel polisiye tedbirlerle" çözmeye çalışmak şu âna kadar, en iyimser te-

1. Vernet, "Les Balkans face au risque d'une tourmente sans fin".

rimle sonuçsuz kalmış, daha doğru bir ifadeyle geri tepmiştir. Acımasız küreselleşme, şu âna kadar çok dengesiz sonuçlara yol açtı: Önce, yeniden dirilen etnik çatışmalar geldi, fakat buna iyi gelecek ilaç henüz deneme (daha doğrusu deneme yanılma) aşamasındaydı. Öyle görünüyor ki küreselleşmenin en başarılı olduğu konu, cemaatlerin birlikte, barış içinde yaşamasını sağlamak değil, cemaatler arası düşmanlığı daha da derinleştirmek.

Boşluğu doldurmak

Çokuluslular (yani, dünyanın dört bir yanına dağılmış yerel bağlantıları ve çıkarları olan küresel şirketler) için "ideal dünya", "devletlerin olmadığı, ya da en azından küçük devletlerin olduğu bir dünyadır," diyordu Eric Hobsbawm. "Petrolü yoksa eğer, bir devlet ne kadar küçük olursa o kadar zayıf olur, dolayısıyla hükümetlerini satın almak o kadar ucuza mal olur."

> Bugün elimizde ikili bir sistem var; resmî olanı devletlerin "ulusal ekonomileri", gerçek, fakat geniş çapta gayrı resmi olanı da uluslar ötesi birimler ve kurumlardır [...] toprak ve iktidar sahibi devletin aksine, "ulusun" diğer unsurları, ekonomik küreselleşme tarafından kolaylıkla hükümsüz kılınabilir ve öyle de olmakta. Etnisite ve dil, bu unsurların iki net örneğidir. Devletin iktidarını ve caydırıcı gücünü çıkarın, görece değersiz oldukları açıkça görülecektir.[1]

Ekonomik küreselleşme dev ve emin adımlarla ilerlerken "hükümet satın almaya" gittikçe daha az ihtiyaç duyulduğu aşikârdır. Hükümetlerin, ellerindeki kaynakların (yani, hesapları nasıl dengelerlerse dengelesinler, her durumda kendi kontrolleri altında kalacağından emin oldukları kay-

1. Eric Hobsbawm, "The nation and globalization", *Constellations*, Mart 1998, s. 4-5.

nakların) muhasebesini tutmadaki açık ve net beceriksizlikleri, o hükümetlerin sadece kaçınılmaz olana boyun eğeceklerinin değil, "küresel güçlerle" heves ve gayretle işbirliği içine gireceklerinin de göstergesidir.

Anthony Giddens, dünyayı saran "modernizasyonu" tanımlamak için, önüne gelen her şeyi yıkıp yok eden, zapt edilemez dev *juggernaut*[1] metaforunu kullanmıştı. Aynı metafor günümüzdeki ekonomik küreselleşme için de kullanılabilir: Ulusal hükümetlerin çoğu, küresel devleri makas değiştirip önce kendi topraklarına gelsinler diye ikna etmek, kandırmak veya cezbetmek için birbirleriyle yarıştığından için aktörlerle, onların pasif nesnelerini ayırt etmek gittikçe zorlaşıyor. Bu hükümetler arasında yarışa giremeyecek kadar yavaş, kafası ağır işleyen, uzağı göremeyen ya da yalnızca fazlasıyla gururlu olanlar, sıra "tercihlerini bir şey satın almayarak gösteren" seçmenlerini ikna etmeye gelince kendilerini övecek bir şey bulamayacakları için başları fena derde girecek ya da durumdan hoşnutsuz "dünya kamuoyu" tarafından kınanıp dışlandıktan sonra, akılları başlarına gelsin ve düzene uysunlar diye bombardımana tutulacaktır.

Ulus devletlerin egemenlik ilkesi en nihayetinde itibarsızlaştırılır ve uluslararası kanunnamelerden çıkarılırsa ve eğer devletlerin direnme gücü kırılır ve bunun sonucunda küresel güçlerin hesaplamalarına dahil edilmeleri gerekmezse, "uluslar dünyasının" yerini uluslar üstü bir düzenin (küresel ekonomik güçleri kontrol altında tutmayı hedefleyen küresel bir siyasi dengeler sisteminin) alması olası senaryolardan sadece bir tanesidir. Bunun ardından, Pierre Bourdieu'nün "güvencesizlik politikası" olarak adlandırdığı durumun dünyaya yayılması, neredeyse aynı derecede olasıdır. Devlet egemenliğine vurulan darbe öldürücü sonuçlar verir, devlet

1. Genel literatürde, önüne çıkan her şeyi acımasızca ezip geçen, durdurulamaz –gerçek ya da kurmaca– her türlü güç. Popüler kültürdeki en bilinen örneklerinden biri, Marvel şirketinin ürünü *X-Men* serisinde yer alan aynı isimdeki "kötü" karakterdir. (Ç.N.)

(hem Max Weber'in hem de Norbert Elias'ın devletin en belirgin özelliği ve aynı zamanda modern akılcılığın ya da uygar düzenin *olmazsa olmaz* paydası olarak gördüğü) caydırıcılık tekelini yitirirse, soykırımla sonuçlanma potansiyeli olanı da dahil, her türlü şiddet ortadan kalkmayabilir; şiddet, sadece devlet seviyesinden "cemaat" (yeni kabile) seviyesine inerek devlet tekelinden çıkmış olur.

(Deleuze/Guattari'nin metaforunu kullanacak olursak) kurumsal bir "arboretik" yapılar çerçevesinin olmadığı bir durumda sosyallik, arsız kökler gibi etrafa yayılarak ve farklı kalıcılık sürelerine sahip ve fakat istisnasız her örnekte dengesiz, tartışmaya son derece açık ve –taraftarlarının ateşli, çılgınca eylemleri dışında– sağlam bir temelden yoksun oluşumlar ortaya çıkararak "patlamaya hazır" dışavurumlarına geri dönebilir. Çok yaygın olan dengesiz temeller durumunun telafi edilmesi gerekir. Sadece "patlamaya hazır" bir cemaatin sürekli varlığının temize çıkarabileceği ve gerçek anlamda cezadan muaf tutabileceği aktif bir suç ortaklığı bu boşluğu doldurmak için en uygun adaydır. Patlamaya hazır cemaatler doğmak için şiddete ihtiyaç duyar, hayatını sürdürmek için şiddete ihtiyaç duyar. Cemaatin her bir üyesini, savaş bittiğinde insanlık suçu olarak ilan edilip ağır şekilde cezalandırılacağı neredeyse kesin olan suçlara ortak etmek için düşmanlara ve o düşmanların toplu bir şekilde cezalandırılmasına, işkenceden geçirilmesine ve sakat bırakılmasına ihtiyaç duyarlar.

Yayımladığı sıra dışı araştırmalarında (*Des Choses cachées depuis la foundation du monde* [Dünyanın Kuruluşundan Bu Yana Gizli Kalan Şeyler]; *Le Bouc émissaire* [Güçsüz İnsan]; *La Violence et le sacré* [Zor ve Dinsel]) René Girard cemaatin doğuşu ve varlık mücadelesi sürecinde şiddetin rolü üzerine oldukça kapsamlı bir kuram geliştirmiştir. Dışarıdan bakıldığında barış ve huzur içinde bir arada yaşıyormuş gibi görünen insanlara yakından bakınca, üstteki durgun yüzeyinin altında sürekli kaynayan bir şiddet potansiyeli olduğunu görürüz; yapılması gereken şey, şiddetin yasak olduğu ko-

münal huzur adasını dış dünyadan yalıtmak için, söz konusu potansiyeli cemaat sınırlarının ötesine yönlendirmektir. Bu yapılmadığı takdirde cemaatin bütünlüğünü bozabilecek olan şiddet, böylece cemaatin savunma silahına dönüşmüş olur. Şiddetin bu dönüşmüş hali, vazgeçilemeyecek kadar gereklidir; bir kurban ayini gibi, oldukça kapalı ve gizemli fakat son derece katı kurallara göre bir günah keçisi seçilmeli ve şiddet her seferinde yeniden ve yeniden sahnelenmelidir. "Kurbanların etkililiğini belirleyen ortak bir payda vardır." Bu ortak payda:

> İçsel şiddet – yani, bastırsın diye kurban verilen bütün o cemaat içi çekişme, rekabet, kıskançlık ve kavgadır. Kurbanın amacı cemaat içindeki uyumu yeniden kurmak, toplumsal dokuyu sağlamlaştırmaktır.

Farklı ayinsel kurban biçimlerinin ortak yönü, cemaat içi birliğin ve bu birliğin ne kadar hassas dengeler üzerine kurulu olduğunun hatırasını canlı tutmaktır. Fakat bu rolü yerine getirebilmesi için "vekil kurbanın", yani cemaat içi birliğin sunağında kurban edilen nesnenin uygun bir şekilde seçilmesi gerekir – ve seçim kuralları açık ve net olduğu kadar, bu kuralları yerine getirmek zordur. Uygun bir kurban olabilmesi için kurbanlık nesnenin "kurban edilebilirler" (yani, "cemaat içinden" olduğu varsayılan insanlar) arasından çıkarılmış insanlara benzemesi, fakat karışıklık yaratmayacak kadar da farklı özellikleri olması" gerekir. Adaylar dışarıda olmalı ama fazla uzakta olmamalı; biz "meşru cemaat üyelerine" benzemeli, fakat bizimle karıştırılamayacak kadar da farklı olmalılar. Kurban eyleminin amacı, cemaatin "içi" ile "dışı" arasında sıkı, aşılamaz bir sınır çekmektir. Şüphesiz, kurbanların seçildiği kişiler:

> Toplumun dışında ya da tam sınırında olan insanlardır; savaş esirleri, köleler, günah keçileri [...] yani cemaatin diğer üyeleri arasındaki sosyal bağları kuramayan ya da paylaşa-

mayan toplum dışı ya da marjinal bireylerdir. Bu bireyler yabancı ya da düşman olarak görüldükleri sosyal konumları, köleden hallice durumları, ya da sadece yaşları yüzünden topluma tam olarak entegre olamayan kurban adaylarıdır.

Cemaatin "meşru" üyeleriyle sosyal bir bağ kurulamamış olmasının (ya da böyle bir bağ kurmanın men edilmesinin) fazladan bir avantajı vardır: Kurbanlar "rahatça şiddete maruz bırakılabilir, çünkü misilleme yapma durumları yoktur";[1] onlardan birini öldürebilir ve ceza almadan kurtulabilirsiniz – ya da bir yandan öyle olmasını umarken diğer yandan da tam tersi beklentileri dile getirebilir, kurbanların ölümcül potansiyelini en göz alıcı renklere boyayabilir ve safların sıkı, cemaatin ise olabildiği kadar uyanık tutulması gerektiğini hatırlatan andaçlar çıkarabilirsiniz.

Girard'ın kuramı, cemaatlerin –özellikle de kimlikleri belirsiz ve tartışmalı cemaatlerin– delik deşik olmuş sınırlarında süregiden yoğun ve zıvanasından çıkmış şiddeti, daha doğru bir ifadeyle şiddetin, sınırların olmadığı, geçirgen ya da belirsiz olduğu durumlarda sınır belirleyici bir araç olarak yaygın kullanımını anlamamıza büyük katkılarda bulunmuştur. Bununla birlikte, üç yorum yapılabilir gibi görünüyor.

Bir: Eğer "vekil kurbanların" düzenli olarak kurban edilmesi yazısız "toplumsal sözleşmenin" yenilenme ayiniyse, bu rolü, tarihî ya da mitik bir "yaratılış olayının" toplu olarak anılması, düşman kanı ile sulanmış muharebe meydanında varılan ilk anlaşma gibi, diğer özellikleri sayesinde oynayabilir. Geçmişte böyle bir olay yoksa, kurban ayininin üst üste tekrar edilmesi yoluyla geriye dönük olarak tefsir edilmesi gerekir. Ne var ki ister gerçek ister kurmaca olsun, cemaat statüsü bekleyen bütün adaylara –kanlı "asıl işin" yerine daha

1. René Girard, *La Violence et le sacré*, Paris Grasset, 1972. Buradaki alıntı Patrick Gregory'nin İngilizce çevirisindendir, *Violence and the Sacred*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979 s. 8, 12, 13.

insancıl ritüeli, gerçek kurbanlar yerine vekil kurbanların öldürülmesini koyma aşamasına gelememiş müstakbel cemaatlere– bir model oluşturur. Cemaat hayatını "bağımsızlık günü" mucizesinin tekrar tekrar yaşandığı bir sürece dönüştüren kurban ayininin şekli ne denli yüceltilmiş olursa olsun, beklenti içindeki bütün cemaatler tarafından çıkarılan pragmatik ders, incelikten ve törensel zarafetten yoksun edimler doğurur.

İki: Varlığını sağlama almak ve saflarını sıkı tutmak için "ilk cinayete" başvuran cemaat fikri, Girard'ın kendi deyimiyle, tutarsızdır; ilk cinayet işlenmeden önce, sıklaştırılacak saf ve güvence altına alınacak bir cemaat hayatı yoktu. (Girard, kitabının 10. bölümünde kurban ayininde rastlanan çok saydaki kopuş sembolünü açıklarken buna da değinir: "Cemaatin doğuşu, her şeyden önce, bir ayrılış eylemidir.") İç şiddeti (cemaatin, içeridekilerin huzurunu koruma adına dışarıda kalanları öldürmesiyle) cemaat sınırları dışına tedbirli bir şekilde sürükleme görüşü, nedensel açıklamaya bir işlev kazandırmak için başvurulan bir diğer akıl çelici fakat pek oluru görünmeyen bir çaredir. Dayanışma talebi ve safların sıklaştırılması ihtiyacı yaratarak cemaate hayat veren şey, ilk cinayetin ta kendisidir. Cemaat dayanışmasını gerekli kılan ve her yıl, kurban ayinleriyle tekrar tekrar onaylanan şey, ilk kurbanların meşruiyetidir.

Üç: Girard'ın, "Kurban, intikam riski olmayan bir şiddet eylemidir" (s. 13) görüşü eksiktir ve bunu bütünlemek adına, kurban eylemini etkili kılmak için risk yokluğunun özenle gizlenmesi veya daha iyisi, kesin bir dille reddedilmesi gerekliliğini hesaba katmak gerekir. Düşmanın, ilk cinayetten tam olarak ölmemiş olarak çıkması, her an mezarından fırlamaya hazır bir zombi gibi olması gerekir. Gerçekten ölü, ya da yeniden dirilme ihtimali olmayan bir düşman yeterince korkutucu olmaz, dolayısıyla birlik ihtiyacını haklı çıkaramaz – ve etraftaki herkese, düşmanın kesin olarak öldüğü dedikodularının bizatihi düşman propagandası olduğunu, bunun da düşmanın hayatta ve hâlâ tehlikeli olduğunu ka-

nıtladığını hatırlatmak amacıyla sık sık kurban ayinleri düzenlenir.

Bosna Soykırımı üzerine yaptığı bir dizi hayranlık uyandırıcı çalışmasında Arne Johan Vetlesen, güvenilir (uzun ömürlü ve emniyetli olduğunu ümit ettiğimiz) kurumsal temellerin olmadığı durumlarda duruma müdahil olmayan, ılımlı, tarafsız kalan bir seyircinin cemaatin en korkunç ve nefret uyandıran düşmanı haline geldiğini belirtir. "Soykırım yapanın gözünde, soykırıma seyirci kalanlar süregiden soykırımı [...] engelleme ihtimali olan kişilerdir."[1] Benim de şunu eklememe izin verin: Seyirci kalanların "seyirci" olarak varlıkları, bu ihtimali değerlendirip değerlendirmeyeceği, patlamaya hazır bir cemaatin *raison d'être*'ini[2] bulduğu yegâne önermeye –yani, "ya biz ya onlar" durumuna, "bizim" sağ kalmamız için "onların" topyekûn imhasının kaçınılmaz, "onları" öldürmenin ise "bizim" hayatımızı sürdürmemizin *conditio sine qua non* olduğu önermesine– tehdittir. Buna ayrıca, cemaat üyeliği herhangi bir şekilde önceden "bahşedilmiş" ya da kurumsal olarak garantilenen bir durum olmadığından, üyeliğe kabulün tek yolunun ve devamı için yegâne meşru yöntemin "(dökülen) kanla vaftiz" olduğunu da eklemek gerek. Devlet eliyle yapılan soykırımın (ve en önemlisi, Nazi Soykırımı'nın) aksine, patlamaya hazır cemaatlerin doğum töreni olan türdeki soykırımlar uzmanlara emanet edilemez veya uzman birimlerin ya da birliklerin eline bırakılamaz. Ne kadar "düşmanın" öldürüldüğü pek önemli değildir; öldürenlerin ne kadar çok olduğu daha önemlidir.

Önemli olan başka bir konu da cinayetin açıkça, gündüz gözüyle ve herkesin gözü önünde işlenmesi, failleri yakından tanıyan görgü tanıklarının olmasıdır – bu sayede faillerin kaçıp cezadan kurtulması ihtimali ortadan kalkar ve bu ilk suçtan doğan cemaat, faillerin sığınabileceği tek seçenek

1. Arne Johan Vetlesen, "Genocide: a case for the responsibility of the bystander", Temmuz 1998 (taslak metin).

2. (Fr.) Varlık nedeni. (Ç.N.)

olur. Arne Johan Vetlesen'in Bosna çalışmalarında tespit ettiği gibi, etnik temizlik:

> Fail ile kurban arasında var olan fiziksel yakınlık koşullarından yararlanır ve onu *sürdürür*, eğer böyle bir yakınlık durumu yoksa kendisi yaratır ve koşullar zayıflar gibi olduğunda, ilkesel olarak, [yakınlık durumunu] canlı tutar. Bu süper-kişiselleşmiş şiddette aileler işkence, tecavüz ve cinayetlere bizzat tanık olmaya zorlanır...

Yine eski usul soykırımın ve her şeyden önce, "ideal örnek" olarak Nazi Soykırımı'nın aksine, görgü tanıkları, patlamaya hazır cemaatleri doğuran unsurlar karışımındaki vazgeçilmez bileşendir. Patlamaya hazır bir cemaat, makul ama genelde yanıltıcı bir şekilde, ancak ilk suç hatırlanmayı sürdürdükçe ve işledikleri suçları gösteren sayısız kanıt bulunduğunun farkında olan üyeleri bir arada ve dayanışma içinde –suçlarının yasalara aykırı ve cezalandırılabilir doğasına karşı çıkabilmek için safları sıkı tutmanın ortak çıkarları olduğu bilinci etrafında kenetlenmiş olarak– kaldığı sürece, uzun ömürlü olabileceğini bilir. Bu koşulları yerine getirmenin en iyi yolu, eskisinin üzerine düzenli, ya da sürekli olarak yenilerini ekleyerek, işlenen ilk suçun anısını ve cezalandırılma korkusunu canlı tutmaktır. Patlamaya hazır cemaatler normalde çifter çifter doğduklarından ("onlar" olmadan "biz" de olamaz) ve soykırıma yönelik şiddet, çiftlerden o an için daha güçlü olanı tarafından çekinmeden başvurulan bir suç olduğundan dolayı, yeni bir "etnik temizlik" ya da soykırım girişimi için bir fırsat ve bahane bulmak hiç de zor değildir. Patlamaya hazır sosyalliğe eşlik eden ve cemaatlerin hayat biçimi olan şiddet, bu nedenle, kendiliğinden yayılır, kendi kendini yeniler ve kendi kendini pekiştirir. Gregory Bateson'ın, kendini yalnızca tersine çevirmeye değil kısaltmaya da yönelik her türlü girişime dirençli "şizmogenetik zincirlerini" oluşturur.

Girard ve Vetlesen'in incelediği türden patlamaya hazır

cemaatleri özellikle korkutucu, düzen bozucu ve eli kanlı kılan, onlara hatırı sayılır bir soykırım potansiyeli bahşeden özelliklerden biri, "bölgesel bağlantılarıdır". Bu potansiyelin izleri bizi akışkan modernite çağının bir başka paradoksuna götürür. Bölgesellik, katı modernitenin mekânsal saplantılarıyla yakından bağlantılıdır; onlardan beslenir ve karşılık olarak onların korunmasına ve eski hallerine dönmelerine katkıda bulunur. Patlamaya hazır cemaatler ise, aksine, sıvılaşmış modernite içinde kendi evinde gibidirler. Patlamaya hazır sosyallik ile alansal emellerin karışımı bu nedenle çok sayıda korkunç, kısır ve "uygunsuz" mutasyonla sonuçlanmaya mahkûmdur. Mekânın fethi ve savunmasında (ki kural olarak, katı modernite dönemindeki çatışmalarda herkesin ele geçirmeye çalıştığı şey, buydu) dönüşümlü olarak birbirinin yerini alan "fajik" ve "emik" stratejiler, modernitenin hafif/akışkan/*yazılımsal* çeşidinin hâkim olduğu bir dünyada çarpıcı şekilde yersiz (daha da önemlisi, "zamansız") görünür; böyle bir dünyada bu, kuralları uygulamak yerine normları kırar.

Kuşatılmış yerleşik düzen insanları yeni "göçebe" iktidar oyununun kurallarını ve masaya koyduğu vaatleri reddederler; bu, yükselmekte olan küresel göçebe seçkinlerin anlaşılması fazlasıyla güç (ve aynı zamanda son derece itici ve nahoş) bulduğu ve tamamen geri kalmışlığın ve gericiliğin bir göstergesi olarak gördüğü bir tavırdır. İş yüzleşmeye, özellikle de askerî anlamda yüzleşmeye gelince akışkan modern dünyanın göçebe seçkinleri yerleşik düzen insanlarının bölgesel stratejilerini, kendi "uygar" askerî stratejileriyle karşılaştırıldığında "barbarca" olarak görürler. Gündemi belirleyen ve bölgesel saplantıların hangi ölçüte göre sınıflandırılıp yargılanacağını dikte edenler, artık göçebe elitlerdir. Durum tersine dönmüştür: Yerleşik düzene geçen muzaffer insanlar bir zamanlar, göçebeleri barbar/vahşi tarihöncesine gömmek için test edilip onaylanmış "krono-politika" silahına başvuruyordu. Şimdi aynı silah, mücadelenin yeni galibi göçebe seçkinler tarafından bölgesel egemenlik günlerinden artakalanlarla mücadelede ve o günleri hâlâ canla başla savunanlara karşı kullanılıyor.

Bölgesel pratikleri gözden düşürmeyi hedefleyen göçebe elitler, halk desteğine güvenirler. Adına "etnik temizlik" denilen kitlesel sürgün/imha hareketlerinin uyandırdığı öfke, bu hareketler ile gündelik durumlarda ve küçük ölçekte de olsa hemen yanı başımızda –uygarlaştırıcı bir haçlı seferinin sürdüğü kentlerin her köşesinde– cereyan eden olayların büyütülmüş versiyonları arasındaki açıklaması zor benzerlik nedeniyle ikiye katlanır. "Etnik temizlikçilerle" mücadele ederek, bizi istenmeyen "yabancıları" gettolaştırmaya, mülteci ve sığınmacı yasalarını zorlaştıranları alkışlamaya, sokaklarımızın pis yabancılardan temizlenmesini talep etmeye ve güvenlik kameraları ve silahlı muhafızlarla çevrili sığınaklar için gereken bedel neyse ödemeye yönelten "iç kötülüklerimizden" arınırız. Yugoslavya savaşında tarafların şansları dikkat çekici şekilde birbirine yakındı; fark, bir taraf hedeflerini açıkça ilan ederken, diğer tarafın bunu, beceriksizce de olsa, gayretle gizlemesiydi. Sırplar, kendi bölgelerinde yaşayan problemli Arnavut azınlığı topraklarından atmak isterken, NATO ülkeleri, deyim yerindeyse, "aynıyla misillemede bulundular": NATO askerî müdahalesini başlatan neden, öncelikli olarak, diğer Avrupa ülkelerinin Arnavutları Sırbistan topraklarında tutma ve böylece hiç de hoş olmayacak bir göç dalgası tehdidini başlamadan önleme isteğiydi.

Vestiyer cemaatler

Ne var ki, özellikle akışkan modern varoluşu içindeki patlamaya hazır cemaat ile bölgesellik arasındaki bağlantı, hiçbir şekilde gerekli ve evrensel değildir. Patlamaya hazır cemaatlerin çoğu, dağılımları her ne kadar bölgesel olarak izlenebilse de, akışkan modern zamanların koşullarına son derece uygundur: Her şeyden önce, tıpkı yoktan var ettikleri ve patlama ile yok oluş arasındaki o kısa sürede her türlü riski göze alarak canlı tuttukları kimlikler gibi, bölge dışıdırlar. Patlamaya hazır doğaları, akışkan modern çağın kimlikleriyle uyum içindedir. Söz konusu cemaatler, bu tür kimlikle-

re benzer şekilde dengesiz, geçici ve "tek yönlü" ya da "tek amaçlı" olma eğilimindedir. Onca öfkeye, gürültü patırtıya rağmen, kısa ömürlüdürler. Güçlerini hayatta kalma sürelerinden değil, paradoksal şekilde, istikrarsızlıklarından ve belirsiz geleceklerinden, kırılgan varoluşlarının bağıra çağıra talep ettiği teyakkuz ve duygusal yatırımdan alır.

"Vestiyer cemaat" adı, bu tür cemaatlerin bazı karakteristik özelliklerini çok güzel yansıtır. Bir gösteriye gidenler, *duruma uygun* giyinirler; bu, herkesin günlük hayatlarında uymak durumunda olduğu kurallardan farklı, kılık kıyafetle ilgili bir kural, o mekânda bulunmayı "özel bir vesile" yaparak duruma ayrıcalık kazandıran, ziyaretçiler arasındaki farkları, dışarıdaki hayatlarından farklı olarak, orada bulundukları sürece kaldırarak herkesi tek tip hale getiren bir edimdir. Oradakileri bir araya getiren, o akşam sahnede sergilenecek gösteridir – gün boyunca kimin ne yaptığı, neyle ilgilendiği önemli değildir. Salona girmeden önce herkes, dışarıda giydiği palto veya anorağını çıkarıp vestiyere bırakır (dolu olan askı ve askılıkları sayarak salonun ne kadar dolu olduğunu görmek ve gösterinin o akşamki akıbetini kestirmek mümkündür). Program boyunca herkesin gözü, dolayısıyla dikkati sahne üzerindedir. Sanki daha önceden yazılmış ve yönetiliyormuş gibi herkes aynı anda neşelenip üzülür, kahkaha atıp sessizliğe gömülür, alkışlar, onay ya da şaşkınlık ünlemleri çıkarır. Fakat perde son defa kapandıktan sonra herkes vestiyere gidip eşyalarını alır; sokak giysileri bir kere üste giyildi mi herkes kendi gündelik, sıradan hayatına geri döner ve birkaç dakika sonra sokaktaki çok renkli insanların arasına geri dönmüş olur.

Vestiyer cemaatlerin, normalde birbirinden çok farklı bireylerin içinde saklı beklentilere hitap eden ve başka beklentilerini –bir araya getirmek yerine ayıran beklentileri– bir kenara koyarak, beklemeye alarak ya da tamamen ortadan kaldırarak onları belli bir süreliğine bir arada tutacak seyirlik bir olaya ihtiyacı vardır. Gösteriler, bir vestiyer cemaatin kısa ömürlü varoluşunun vesilesidirler ve bireysel endişeleri bir

araya getirip eriterek "grup çıkarına" dönüştürmezler; söz konusu endişelerin sayısı artar, fakat nitelikleri değişmez ve gösterinin uyandırabileceği paylaşma yanılsaması, sahnedeki performansın yarattığı heyecandan daha uzun ömürlü olmaz.

Ağır/katı/donanımsal modern çağdaki "ortak davanın" yerini gösteriler almıştır – bu durumun, yeni tarz kimliklerin doğası açısından büyük önemi vardır ve kimlik sürecine zaman zaman eşlik eden duygusal gerilimleri ve travma yaratan saldırgan tutumları anlamamıza büyük katkıda bulunur.

Tartıştığımız cemaatlere uygun bir başka isim ise, "karnaval" cemaatleridir. Bu tür cemaatler, her şeyden önce gündelik kaygılarımıza, kendi can sıkıcı problemlerinden kendi imkânlarıyla kurtulmaya ikna edilen veya zorlanan *de jure* bireylerin bezdirici koşullarına geçici bir rahatlama sağlarlar. Patlamaya hazır cemaatler gündelik yalnızlığımızın monoton gidişatını kıran *etkinliklerdir*; bütün karnaval etkinlikleri gibi [insanların içinde] birikmiş gerilimi boşaltırlar ve karnaval süresince eğlenip coşanların, eğlence biter bitmez geri dönmek durumunda oldukları gündelik yaşama daha iyi katlanmalarını sağlarlar. Ve Ludwig Wittgenstein'ın derin melankolik felsefi düşüncelerindeki gibi "her şeyi daha önce olduğu gibi" (yani, yaralı kurbanları ve "sivil kayıp" olmaktan kurtulanların ruhlarında açılan ahlaki yaraları hesaba katmazsak) bırakıp giderler.

İster "vestiyer" ister "karnaval" türü olsun patlamaya hazır cemaatler, akışkan modernite manzarasının en az *de jure* bireylerin özde yalnız varoluşları ve onların *de facto* birey seviyesine çıkmak için gösterdikleri gayretkeş ama nafile çaba kadar vazgeçilmez bir parçasıdır. Seyirlik gösteriler, vestiyerdeki askılar ve askılıklar ile kalabalıkları kendine çeken karnaval panayırları o kadar çok ve çeşitlidir ki herkesin meşrebine uygun bir şey bulunur. Huxley'vari cesur yeni dünya Orwell'yen 1984'ten "beş dakikalık (kamulaştırılmış) nefret" taktiğini ödünç alarak onu, kurnazca ve akıllıca bir hareketle, "beş dakikalık (kamulaştırılmış) hayranlık" ile tamamlamıştır. Gazetelerin birinci sayfaları ve televizyon haberlerinin ilk

dakikaları aynı bayrak altında toplanıp (sanal) omuz (sanal) omuza yürüme çağrısı yapıyorlar. Bize önerdikleri şey ise, aynı anda hem (kimi zaman ahlaki ama çoğunlukla ahlak dışı ya da ahlakla tamamen ilgisiz olmayan türden bir) panik hem coşku duygusuyla bir itilip bir çekilen sanal cemaatlerin etrafında kenetleneceği sanal bir "ortak amaç".

Vestiyer/karnaval cemaatlerin bir etkisi de, öykündükleri ve (yanıltıcı bir şekilde) çoğaltma veya sıfırdan yeniden üretme sözü verdiği "hakiki" (yani, kapsamlı ve kalıcı) cemaatlerin yoğuşarak sıvıya dönmesini engellemek olmuştur. Sosyallik dürtüsünün el değmemiş enerjisini yoğunlaştırmak yerine dağıtırlar ve durumu, örneklerine az rastlanan uyumlu ve ahenkli kolektif taahhütlerle telafi etmeye çalışırlar; böylece, yalnızlığın sürdürülmesine katkıda bulunmuş olurlar.

De jure bireyin yazgısı ile *de facto* bireyin alın yazısı arasındaki kapanmamış ve kapanması da mümkün olmayacak gibi görünen boşluğun neden olduğu acılara çare olmaktan çok uzak bulunan [vestiyer cemaatler], akışkan modernite koşullarına özgü toplumsal çalkantıların işareti ve bazen de nedenidirler.

Sonsöz Niyetine

Yazmaya, Sosyolojiyle İlgili Yazmaya Dair

"Düşünmeye ihtiyaç duyduğumuz için düşünürüz."

Theodor W. Adorno

Çek şair Jan Skácel'in (kendi sözleriyle, "şiirleri yaratmayan, sadece 'orada, derinlerde bir yerde' duran dizeleri bulan") şairlerin hali pür melali hakkındaki görüşlerini alıntılayan Milan Kundera, *Roman Sanatı*'nda (1986) şöyle söylüyor: "Bir şair için yazmak, ardında 'hep orada olan' bir şeyin saklandığı duvarı yıkmaktır." Bu bakımdan şairin görevi, tarihin işleyişiyle aynıdır. Tarih de bir şey *yaratmaz, keşfeder/ açığa çıkarır.* Şairler gibi tarih de insanın o âna kadar gizli kalmış potansiyellerini ortaya çıkarır.

Tarihin duygusuz bir tarafsızlıkla yaptığı şey şair için başa çıkılması gereken bir zorluk, bir görev ve bir misyondur. Bu misyonun üstesinden gelebilmek için şairin çoktandır bilinen ve artık eskimiş gerçeklere, çok önceden su üstüne çıktığı ve çoktandır orada yüzüp durduğu için herkesin "gözü önünde" olan doğrulara hizmet etmeyi reddetmesi gerekir. "Peşinen benimsenmiş" bu tür doğruların devrimci ya da ayrılıkçı, Hıristiyan ya da ateist doğrular olup olmadıkları –veya ne kadar doğru ve uygun, ne kadar soylu ve söylendikleri gibi oldukları– fark etmez. Görünürdeki değerleri ne olursa olsun bu "doğrular", şairin açığa çıkarması bekle-

nen "gizli kalmışlar" değildir; bunlar, daha ziyade, şairin yıkmak için yola çıktığı duvarın parçalarıdır. Aşikâr olanı, zaten herkesin bildiğini tekrar eden şair, *düzmece* bir şairdir, der Kundera.

Fakat eğer varsa, şairlerin zanaatı ile sosyologların işi arasında ne gibi bir ilişki vardır? Biz sosyologlar çok nadiren şiir yazarız. (Yazanlar da profesyonel uğraşlarımızdan uzaklaşıp "izne çıktıklarında" yazarlar.) "Düzmece şairlerin" kaderini paylaşmak ve "düzmece sosyologlar" olmak istemiyorsak, gerçek şairlere olabildiğince yaklaşmamız gerekir; bu nedenle, göz önünde ve aşikâr olanın duvarını, inananlarının sayısı doğruluğunun kanıtı olarak görülen ideolojik iklimin duvarlarını delmek bizim de görevimiz olmalıdır. Bu tür duvarları alaşağı etmek şairlerin olduğu kadar, aynı nedenden dolayı, sosyologların da işidir: Potansiyellerin etrafını duvarla çevirmek, insanın gerçek potansiyelini gizlerken, onun aslında göründüğü gibi olmadığının ortaya çıkmasını da engeller.

Şairin aradığı dizeler, muhtemelen hep "oradaydı". Ne var ki insanın tarihin ortaya çıkardığı potansiyeli için aynı şeyi söyleyemeyiz. İnsan –tarihin hem yaratıcısı hem nesnesi, hem kahramanı hem kurbanı olan insan– gerçekten de sonsuza kadar hep aynı miktarda ve ortaya çıkmak için doğru zamanı bekleyen potansiyelleri mi taşır yanında? Ya da daha çok, insanlık tarihi söz konusu olduğunda keşif ile yaratma arasında fark yok hükmünde ve anlamsız mıdır? Tarih, insanın sonu gelmeyen yaratım süreci ise, aynı nedenden dolayı (ve ayrıca), insanın kendini keşif süreci de değil midir? Hep daha yeni potansiyellerin açığa çıkarılması/yaratılması, çoktan keşfedilmiş ve gerçekleştirilmiş potansiyeller listesini genişletme eğilimi, insanın eskiden beri "her daim mevcut" olan yegâne potansiyeli midir? Yeni potansiyelin tarih tarafından yoktan var edildiği mi yoksa "sadece" açığa çıkarıldığı mı sorusu, hiç şüphesiz, duruma bilimsel açıdan yaklaşan pek çok kişi için "can suyu" gibiydi; bizzat tarih için bir cevap gerekmez ve tarih, herhangi bir cevap olmadan da gayet güzel idare edebilir.

Niklas Luhmann'ın sosyolog meslektaşlarına bıraktığı en çığır açıcı ve değerli miras, insanlık durumunun özünü kavramak ve kapsamak anlamında kullandığı *autopoiesis* –yani (Yunancada, eylemin kaynağı değil de nesnesi olarak acı çekmek anlamındaki *πασχείη* sözcüğünün zıt anlamlısı olan ve yapmak, yaratmak, şekil vermek, etkili olmak anlamına gelen *ποιείη* sözcüğünden türeyen) kendi kendini yaratma– kavramı olmuştur. Bu terimin seçilmesi bile, kendi içinde, tarih ile şiir arasındaki (seçilmiş hısımlık bağından ziyade kalıtımsal akrabalığa daha yakın) bağlantının yoksa yaratılması, varsa ortaya çıkarılmasıdır. Şiir ile tarih, birbirine paralel (ama Bolyai ile Lobaçevski geometrisinin Euclides-dışı evreninde var olan paralel) akan iki deredir. Bu dereler insan potansiyelinin *autopoiesis* dereleridir; bu derelerde yoktan yaratma, keşfin alabileceği yegâne biçim, kendi kendini keşif ise en temel yaratma eylemidir.

İnsanın içinden sosyolojinin, bu ikisine paralel akan üçüncü bir dere olduğunu söylemek geliyor. Ya da en azından, anlamaya ve anlatmaya çalıştığı insanlık durumunun sınırları içinde kalacaksa, paralel akmak durumundadır; başlangıcından beri olmaya çalıştığı şey de buydu – fakat görünürde aşılamaz gibi görünen ve henüz yıkılmamış duvarları, insan potansiyelinin nihai sınırları olarak görme yanılgısına düştüğünden ve garnizon komutanları ile onların komutası altındaki birlikleri, yasak bölge olarak ayırdıkları yerlerin etrafına çektikleri sınırların hiçbir surette ihlal edilmeyeceği konusunda ikna etmek için uğraştığından, bunu deneme girişimleri her seferinde sekteye uğramaktadır.

Alfred de Musset iki yüzyıl önce, "Büyük sanatçıların ülkesi olmaz," demişti. İki yüzyıl önce bunlar militan sözlerdi, bir tür savaş çığlığıydı. Genç ve saf, bu nedenle küstah ve hırçın bir vatanseverliğin kulakları sağır eden vaveylası içinde yazılmış sözlerdi. Çok sayıda politikacı tek kanuna, tek dile, tek dünya görüşüne, tek tarihe ve tek geleceğe sahip ulus devletlerin inşasındaki rollerini yeni keşfediyordu. Pek çok

şair ve ressam ulus olma ruhunun yeni açan narin tomurcuklarını besleyip büyütmedeki, uzun zaman önce ölmüş milli gelenekleri hayata döndürme ya da yeni baştan yaratmadaki ve bir ulus olduğunun henüz tam olarak farkına varmamış ulusuna kahraman atalarının hikâyelerini, türkülerini, tasvirlerini ve isimlerini –ortaklaşa paylaşılacak, sevilecek ve bağra basılacak, bu sayede sadece aynı fiziksel ortamda bir arada yaşama durumunu alıp, ortak aidiyet durumuna yükseltecek, geçmiş kuşakları yâd ederek ve miraslarına sahip çıkmaya teşvik ederek yaşayanların gözünü aidiyet duygusunun güzelliklerine ve huzuruna açacak bir şey– sunmadaki kendi misyonlarını keşfediyorlardı. Böyle bir ortamda de Musset'nin lafını esirgemeyen yargısında, bir başkaldırının ve harekete geçme çağrısının bütün işaretleri vardı: Yazar yoldaşlarını sıkı korunan sınırların ve tepeleme silah dolu siperlerin politikacılarından, peygamberlerinden ve vaizlerinden oluşan kuruluşla işbirliği içine girmemeye çağırıyordu. De Musset'nin, milliyetçi politikacıların ve saray ideologlarının kurmaya kararlı olduğu türden kardeşliklerin, kendi kardeşlerinin başını yeme potansiyellerinin farkında olup olmadığını ya da sözlerinin, bir entelektüelin dar ufuklara, ilerlemenin durduğu dönemlere ve dar dünya görüşlerine karşı duyduğu tiksinti ve rahatsızlığın bir ifadesi olup olmadığını bilmiyorum. Ne olursa olsun, yazdıklarını şimdi, geçmişin bilincinde olarak, etnik temizliklerin, soykırımların ve toplu mezarların kan lekeleriyle kirlenmiş büyüteçten bakarak bir kere daha okuduğumuzda Musset'nin sözlerinin güncelliğinden, meydan okuyan tavrından ve öneminden olduğu kadar orijinal muhalif ruhundan da hiçbir şey kaybetmediğini görürüz. O zaman olduğu gibi bugün de yazarlık misyonunun tam kalbini hedefliyor ve her yazarın *raison d'être*'i için can alıcı olan soruyu sorarak vicdanlarını sorguluyor.

De Musset'den yüz elli yıl kadar sonra, yaşayan İspanyol yazarlarının muhtemelen en iyisi Juan Goytisolo, konuyu bir kere daha ele alır. Son söyleşilerinden birinde ("Les batailles de Juan Goytisolo", *Le Monde*, 12 Şubat 1999), Katolik din-

darlık adına ve engizisyonun etkisi altında son derece kısıtlayıcı bir ulusal kimlik anlayışını kabul etmesinin ardından, on altıncı yüzyılın sonlarına doğru, İspanya'nın "kültürel bakımdan bir çöle" dönüştüğünü söyler. Goytisolo'nun İspanyolca yazdığını, ama uzun yıllar Fransa ve ABD'de yaşadıktan sonra sonunda Fas'a yerleştiğini hatırlatmama izin verin. Ve başka hiçbir İspanyol yazarın Arapçaya çevrilen onunki kadar eseri olmadığını da belirteyim. Neden mi? Goytisolo bu konuda çok net. Şöyle açıklıyor: "Yakınlık da mesafe de ayrıcalıklı bir durum yaratır. İkisi de gereklidir." Farklı nedenlerle de olsa her iki hal, [Goytisolo'nun] anadili olan İspanyolca ile sonradan edindiği Arapça, Fransızca ve İngilizceyle –yani, seçilmiş ikame yurtları olmuş ülkelerin dilleriyle– ilişkisinde varlıklarını net bir şekilde hissettirir.

Yaşamının büyük bir kısmını İspanya'dan uzakta geçiren Goytisolo için İspanyolca her zaman elinin altında olan ve düşünmeden kullanabileceği günlük, olağan ve sıradan iletişim dili olmaktan çıkmıştı. Çocukluğunun diliyle yakınlığı bozulmadan sürüyordu, fakat şimdi araya mesafe girmişti. İspanyol dili "sürgündeki anavatanı", içeriden hissettiği ve yaşadığı, fakat –aynı zamanda uzakta kaldığı için– sürprizler ve heyecan verici keşiflerle dolu bir ülkeydi. Hem açık tuzaklarla hem de dilin günlük kullanımında görünmez durumda bulunan el değmemiş olasılıklarla dolu, daha önce var olduğu bile bilinmeyen bir esneklik sergileyen, yaratıcı girişimi kabul ve davet eden bu yakın/uzak ülke, soğukkanlı, mesafeli *sine ira et studio* irdelemeye son derece müsaittir. Goytisolo'nun bir dile düşünmeden, neredeyse bir refleks olarak dalmanın –ki sürgünde olma hali, böyle bir dalışı imkânsız kılar– tehlikelerle dolu olduğunun bilincine varmasını sağlayan şey, yakınlık ile uzaklığın bu birleşimi olmuştur: "Kişi sadece şu anda yaşarsa, anla birlikte geçip gitmeyi göze almış demektir." Goytisolo'nun durmaksızın geçip giden şimdinin ötesine geçebilmesi ve İspanyolcasını başka bir durumda yapamayacağı kadar zenginleştirebilmesi, anadiline bu "dışarıdan", mesafeli bakışı sayesinde mümkün olmuştur. Güncel İspanyolcada ar-

tık kullanılmayan, eski terimleri şiirlerine ve düzyazılarına yeniden sokmuş ve bu şekilde onların üzerinde biriken tozu üflemiş, zamanın küfünü temizlemiş ve sözcüklere yeni, daha varlığından kimsenin haberdar olmadığı (ya da çoktan unutulmuş) bir canlılık kazandırmıştır.

Jacques Derrida, Catherine Malabou ile birlikte yazdığı *Contre-allée* [Yanyol] kitabında okurlarını *gidiş içinde* düşünmeye –veya daha doğrusu "gidiş halini düşünmeye"– çağırır. Yapmamızı istediği şey o benzersiz ayrılma, kişinin evim dediği yerden uzaklara gitme, "bilinmeyenin" içinde saklı (geri dönmeme riski dahil) bütün riskleri, zevkleri ve tehlikeleri göze alarak uzaklaşma eylemini düşünmemizdir.

Derrida, "uzakta olma" durumuna takıntılı bir ilgi duyar. Bu takıntının 1942'de, Kuzey Afrika Vichy yönetiminin, Yahudi öğrencilerin okullardan uzaklaştırılması kararı üzerine on iki yaşındaki Jacques'ın okulundan atılmasıyla birlikte doğduğunu düşünebiliriz. Derrida'nın "bitmeyen sürgünü" böyle başlamıştı. O günden bu yana Derrida, Fransa ile ABD arasında ikiye bölünmüş bir yaşam sürmektedir. ABD'de Fransız'dır. Fransa'da ise bir *pied noir*'dır[1]; ne kadar uğraşırsa uğraşsın, çocukluğundan kalan Cezayir aksanı bu Sorbonne profesörünün zarif Fransızcasının altından sık sık kendini gösterir. (Bazılarına göre Derrida bu nedenle sözün karşısında yazıyı yüceltmektedir ve etiyolojik üstünlük mitini, bu aksiyolojik savı desteklemek üzere kurmuştur.) Derrida, kültürel açıdan "devletsiz" kalacaktı. Bu, kültürel bir anayurdu olmadığı anlamına gelmiyordu. Tam tersine, "kültürel olarak devletsiz" olmak, birden fazla anayurda sahip olmak, kültürler kavşağının tam üstünde kendine bir yuva kurmak demektir. Derrida bir *méteque*, yani kültürel bir melezdi ve hep öyle kaldı. "Kavşaktaki evinin" malzemesi dildi.

Kültürler kavşağı üzerine ev inşa etmek dili, başka bir yerde nadiren geçebildiği testlere tabi tutmak, başka du-

1. (Fr.) Kara ayak. Özellikle 1962'den önce Cezayir'de doğmuş melez ya da safkan Fransızlar için küçük düşürücü bir tanım. (Ç.N.)

rumlarda dikkat çekmeyen niteliklerini net bir şekilde görmek, hangi dilin verdiği sözü tutabildiğini, asla tutamayacağı hangi vaatlerde bulunduğunu anlamak için en iyi durumdur. Anlamın (bkz. *L'Écriture et la différence* [Yazı ve Ayrım]) içkin çoğulluğu ve belirsizliği, kökenlerin yaygın katışkısı (saf olmama hali, bkz. *Gramatoloji*) ve iletişimin sürekli bir şekilde başarısız olması (bkz. *La Carte Postale*) ile ilgili en heyecan verici ve zihin açıcı haberler –Christian Delacampagne'nin, *Le Monde*'un 12 Mart 1999 tarihli nüshasında belirttiği gibi– kavşaktaki bu evden gelir.

Goytisolo ile Derrida, de Musset'nin söylediğinden çok farklı şeyler söylüyordu: Romancı ile felsefecinin görüş birliğine vardığı nokta, büyük sanat eserlerinin anayurdu olmadığı düşüncesinin yanlışlığı – sanatın, tıpkı sanatçı gibi, çok sayıda anayurdu olabileceği ve olduğudur. Durum evsizlikten çok, birden fazla evde ve her birinin aynı zamanda hem içinde hem dışında olmak, yakınlığı dışarıdan bakan birinin eleştirel bakışıyla, müdahil olmayı olayların dışında kalmakla harmanlamak durumudur ve sabit, yerleşik bir hayat sürdürenler bu numarayı kolay öğrenemez. Sürgünde olan –*teknik açıdan* sürgünde olan, yani bir yerde bulunan, ama oraya ait olmayan kişi durumu– bu numarayı hemen ve çok rahat öğrenir. Bu durumdan kaynaklanan (aslında durumun kendisi olan) sınırlamalardan kurtulmuş olma hali anadilin, kuşaklar arasında kesintisiz süregiden bir iletişim akışı ve çözülmüş hallerinden her daim daha zengin olan ve her seferinde yeniden açılmayı bekleyen mesajlar hazinesi olduğunu gösterir.

George Steiner, gelmiş geçmiş en büyük çağdaş yazarlar olarak Samuel Beckett, Jorge Luis Borges ve Vladimir Nabakov'un adını sayar. Ortak noktaları ve onları büyük yapan özellikleri, der, hepsinin de bir tek değil, birkaç dil evreninde, sanki evlerindeymişçesine aynı rahatlıkta hareket edebilmeleridir. (Burada bir hatırlatma iyi olacaktır. "Dil evreni", *pleonastik* bir terimdir: İçinde yaşadığımız evren, dilseldir –yani, sözcüklerden yapılmıştır– ve öyle olmak durumundadır. Sözcükler, görünmeyenin karanlık denizindeki görünür adacıkları aydınlatır ve önemsiz olanın şekilsiz yığını içine dağılmış ba-

ğıntı noktalarını görünür kılar. Dünyayı isimlendirilebilir dilimlere bölen ve bunların arasındaki akrabalıkları veya düşmanca ilişkileri, yakınlıkları ve uzaklıkları, birbirlerine yakınlaşmalarını veya karşılıklı yabancılaşmalarını ortaya çıkaran şey, sözcüklerdir – ve sahada tek başlarına oldukları sürece, insan elinden çıkmış bu türden her şeyi gerçeklik, var olan yegâne gerçeklik mertebesine yükseltirler.) Herhangi bir evrenin muazzam ve yıkılmaz görünen yapısının ardındaki insan yaratıcılığını gözucuyla da olsa görmek ve –bütün kanunları ve gereklilikleriyle birlikte– doğa düşüncesine vâkıf olmak isteyen insanın ne kadar yoğun bir kültürel çaba harcaması gerektiğini keşfetmek için kişinin birden fazla evrende yaşaması, bulunmuş olması, birden fazla evreni yakından tanıması gerekir; bütün bunlar, en nihayetinde, bu kültürel çabaya *bilerek ve isteyerek*, risklerin ve engellerin yanı sıra olanakların sınırsızlığının da farkında olarak katılabilmemizi sağlayacak seviyede cesaret ve kararlılığa ulaşmak için gereklidir.

Yaratmak (ve keşfetmek) bir kuralı yıkmak demektir; kurala uymak sıradandır, bir özelliği yoktur – bir yaratı edimi değildir. Sürgünde olan için kurallara uymama, bir özgür irade meselesi değil, kaçınılmaz bir durumdur. Sürgündekiler, gittikleri ülkedeki mevcut kanun ve kuralları yeterince bilmedikleri gibi, kendilerine gerçek ve [tecrübeyle] onaylı gelmediği için onlara gerekli ciddiyetle de yaklaşamazlar. Kendi ülkelerinde, sürgün edilmelerine neden olan eylemleri, kurallara uymayacak sonraki günahkârların aleyhlerinde delil olarak kullanılabilecek bir ilk günah olarak kaydedilmiştir. İster yapılan isterse yapılmayan bir şey nedeniyle olsun, kurallara uymamak, sürgünün alametifarikasıdır. Sürgüne gidilen ülkelerin yerlileri sürgünleri bu nedenle kolay kolay bağrına basmaz. Fakat ilginç bir çelişkidir ki sürgünler, gittikleri bütün ülkelere, oranın yerlilerinin çok ihtiyaç duyduğu ama ihtiyaç duyduklarının farkında olmadıkları, yabancı birinden almayı hiç beklemedikleri hediyeler götürürler.

Şu noktayı açıklamama izin verin. Burada tartıştığımız "sürgün" illa ki fiziksel, bedensel yer değiştirme durumu de-

mek değil. Kişinin kendi ülkesini terk edip bir başkasına yerleşmesi anlamını içerebilir, fakat böyle olmayabilir de. Christine Brook-Rose'un (Exsul [Sürgün] başlıklı makalesinde) ifade ettiği gibi, her türlü sürgünün, özellikle yazarın sürgününün, en belirgin özelliği, entegrasyona (yeni kültürle bütünleşmeye) karşı gösterilen dirençtir – mekânsal olarak inatla sürüden ayrı durmak, ne gelinen ülkedeki ne de varılan ülkedeki mekânlara benzeyen tamamen farklı, kendine özgü mekânlar kurmaktır. Sürgünde olan, belli herhangi bir fiziksel mekânla ilişkisi ya da bir dizi fiziksel mekân arasındaki karşıtlığa göre değil, mekâna karşı takındığı özerk tutuma göre tanımlanır. "En nihayetinde," diye sorar Brook-Rose:

> Her şair ya da "şairane" (keşfeden, titiz) romancı bir tür sürgün, zihnindeki o parlak, çekici imgeye, yazma uğraşı ve ondan daha az yere ihtiyacı olan okuma için yaratılan küçük dünyaya dışarıdan bakan bir dış göz değil midir? Yayıncı ve okur ile sık sık sürtüşme yaşayan bu tür bir yazma uğraşı elimizde kalan son münferit, sosyal olmayan yaratıcı sanattır.

"Sosyal olmayan" olarak kalma kararlılığı; sadece ve sadece bütünleşmeme durumuyla bütünleşmeye onay verme; ister eski ister yeni, mekânın baskısına karşı –genelde acı verici ve sancılı, ama en nihayetinde zaferle sonuçlanan– direnç; fikir beyan etme ve seçme hakkını kararlı bir şekilde savunma; karşıt duyguları benimseme veya karşıt duygular uyandırma – bunlar "sürgünün" temel özellikleridir. Bunların hepsi –lütfen buraya dikkat– tavırlara ve yaşam stratejisine, fizikselden çok ruhsal hareketliliğe karşılık gelir.

Michel Maffesoli (1997 tarihli *Du nomadisme: Vagabondages initiatiques* [Göçebelik: Serseriliğe Giriş] eserinde), hepimizin günümüzde yaşadığı dünyanın, "kırılgan bireylerin" "geçirgen/gözenekli gerçeklikle" karşılaştığı "yüzen bir toprak parçası" olduğunu yazar. Bu toprak parçasına sadece akışkan, çok anlamlı, kesintisiz bir oluş halinde bulunan ve sürekli olarak kendi sınırlarını ihlal eden şeyler veya kişiler uyum

sağlayabilir. "Kökleşme, bir yere kök salma" durumu, yalnızca dinamik bir durum olabilir –en temel, başlangıç eylemini, yani "yolda olma", "kendini uzaklaştırma" eylemini sürekli olarak tekrar ederek– her gün yeniden belirlenip yeniden kurulması gerekir. Hepimizi –günümüz dünyasında yaşayanları– göçebelerle karşılaştıran Jacques Attali (*Chemins de sagesse*, [Bilgelik Yolu] 1996), az eşyayla yolculuk eden ve yolda karşılaştıkları yabancılara karşı nazik, dostça ve konukseverlikle davranan göçebelerin, ayrıca, konakladıkları yerleri çevreleyen duvarlar veya savunma hendekleri olmadığını unutmamaları, sürekli olarak tetikte olmaları gerektiğini belirtir. Göçebeler dünyasında göçebelerin, her şeyden önce, sürekli bir "yönelimsizlik" [*disorientation*] içinde olmaya, nereye gittiği ve ne kadar süreceğini bilmedikleri yollarda yolculuk yapmaya, bir sonraki dönüşten ya da kavşaktan öteye pek bakmamaya alışmak durumundadırlar; bütün dikkatlerini, karanlık basmadan aşmak zorunda oldukları o kısa yol parçasına vermeleri gerekir.

Yaşamlarını "geçirgen bir gerçeklik" içinde geçirmeye yazgılı "kırılgan bireyler" ince buz üzerinde kayıyor gibi hissederler; Ralph Waldo Emerson'ın *Prudence* [Sağduyu] adlı denemesinde belirttiği gibi, "ince buz üzerinde kayarken tek güvencemiz, hızımızdır". Kırılgan olsun olmasın bireyler güvenliğe ihtiyaç duyarlar, güvenlik ararlar ve bu nedenle, yaptıkları her şeyde hızlı hareket etmeye çabalarlar. Hızlı koşucular arasında koşarken yavaşlamak, geride kalmak demektir; ince buz üzerinde koşuyorsanız, yavaşlamak boğulma riskini göre almak demektir. Dolayısıyla hız, sağkalım için gerekli değerler arasında üst sıralara tırmanır.

Bununla birlikte hız insanı düşünmeye, daha doğrusu ileriye yönelik, uzun vadeli düşünmeye yönelten bir şey değildir. Düşünmek için durup nefeslenmek, "acele etmemek", ulaşılan noktayı ve oraya ulaşmanın getirdiklerini (ya da duruma göre götürdüklerini) dikkatle inceleyerek, o âna kadar atılmış adımları yeniden değerlendirmek gerekir. Düşünmek, dikkati o anda yapılan işten, yani koşma ve belli bir hızı tut-

turma hedefinden uzaklaştırır. Ve düşünme olmazsa, geçirgen dünyadaki kırılgan bireyin *yazgılı* olduğu ince buz üzerinde kayma eylemi, ulaşılması gereken *hedef* zannedilebilir.

Kişinin kaderini [*fate*] yazgısı [*destiny*] sanması, Max Scheler'in *Ordo amoris*'inde [Aşk Sırası] ısrarla belirttiği gibi, ciddi bir hatadır: "Kişinin yazgısı kaderi değildir [...] Yazgı ile kaderin aynı şey olduğunu söyleyen önerme, *fatalizm* yakıştırmasını hak ediyordur." Fatalizm bir akıl sürçmesidir, çünkü temelde kaderin "doğal ve kavranabilir bir kökeni" vardır. Dahası, *kader* bir hür irade, özellikle de bireysel bir hür irade sorunu olmasa da, "bir tek kişinin ya da bir topluluğun yaşamından doğar ve *büyür*". Kader ile yazgı arasındaki farkı ve mesafeyi görmek, fatalizm tuzağına düşmemek için kişinin ihtiyacı olan kaynaklar, ince buz üzerinde koşarken kolayca ulaşılabilecek kaynaklar değildir; düşünmek için bir molaya, ilerisini görebilmesine yetecek kadar uzun bir mesafeye ihtiyacı vardır. Scheler, "Yazgımızın imgesi, ondan uzaklaştığımız her seferinde bıraktığımız izlerde görünür hale gelir," diye hatırlatır. Öte yandan fatalizm, kendi kendini doğrulayan bir tavırdır: "Uzaklaşmayı", düşünmenin o *sine qua non* koşulunu işe yaramaz ve uğraşmaya değmez gösterir.

Yazgı ile kaderi birbirinden ayırmak, yazgıyı kaderden kurtarmak, kadere karşı çıkabilsin diye yazgıyı özgürleştirmek – bunun için araya mesafe koymak, ağır ağır ilerlemek: Sosyolojinin işi budur. Ve üstlendikleri işi –kaderlerini– yaptıklarının bilincinde, isteyerek ve içtenlikle yazgıları olarak yeniden biçimlendirmek istiyorlarsa, sosyologların yapabileceği de budur.

"Cevap, sosyoloji. Fakat soru neydi?" der Ulrich Beck, *Politik in der Risikogesellschaft* [Risk Toplumunda Politika] kitabında. Bundan birkaç sayfa önce, aradığı soruyu dile getirmiş gibidir: "Ekspertokrasinin", yani bize sunulmakta olan koşullar altında yaşamak isteyip istemediğimizin tartışmaya ve karara açıldığı yerde başlayan bir tür demokrasinin ötesine geçme olasılığı.

Bu olasılığın sonunda bir soru işareti olmasının nedeni, tartışma kapısının kasten kapanmış ve bilgiye dayalı bir karar verilmesinin yasaklanmış olması değildir. Düşüncenin özgürce ifade edilmesi ve ortak sorunlar üzerinde tartışmak üzere bir araya gelip toplanmak, tarihin hiçbir döneminde şimdiki kadar tam ve koşulsuz olmamıştır. Önemli olan nokta, Beck'in bir an önce gerçekleştirmek zorunda olduğumuzu düşündüğü türden bir demokrasi için resmî bir ifade ve karar alma özgürlüğünden fazlası gerektiğidir. Ayrıca ne konuda konuşmamız gerektiğini ve almamız gereken kararların neyle ilgili olacağını da bilmemiz gerekiyor. Ve bütün bunlar konuşma ve karar verme yetkisinin, gerçek ile fantezi arasındaki farkın ne olduğunu belirleme ve mümkün olan ile olmayanı birbirinden ayırma ayrıcalığına sahip olan uzmanlara teslim edildiği bizimki gibi bir toplum içinde yapılmak durumunda. (Uzmanlar, neredeyse tanımları gereği, "meseleleri doğru anlayan", onları oldukları gibi kabul eden ve onlarla birlikte yaşamak için en az riskli yolun ne olduğunu görebilen kişilerdir, diyebiliriz.)

Beck, bunun neden kolay bir şey olmadığını ve bir şey yapılmazsa da olacakmış gibi görünmediğini *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru* kitabında açıklıyor ve şöyle diyor: "Açlık için yiyecek neyse, risk bilinci için riskleri ortadan kaldırmak, ya da onları *sürekli yorumlayarak yok etmeye çalışmak* da odur. "Ağırlıklı olarak maddi isteklerle kuşatılmış bir toplumda sefaleti "yok etmek" ile "onu sürekli yorumlayarak yok etmeye çalışmak" arasında böyle bir seçenek söz konusu değildir. Arzudan çok risk ile kuşatılmış bizim toplumumuzda ise risk hep vardır – ve günlük bazda alınır. Açlık, açlığı reddederek giderilemez; öznel ıstırap ve bu ıstırabın nesnel kaynağı açlıkta birbirinin içine geçmiştir ve aralarındaki bağ apaçık ortadadır ve yadsınamaz. Fakat riskler, maddi isteklerin tersine, öznel olarak deneyimlenemezler – o aşamaya gelmeden önce önemlerini yitirebilirler ya da direkt olarak reddedilebilirler ve o aşamaya gelmelerinin gerçekten engellenme ihtimali, risklerin boyutuyla birlikte büyür.

Bir sonraki nokta, *sosyolojiye şimdiye kadarkinden daha çok ihtiyacımız olduğudur.* Sosyologların uzman olduğu, nesnel acılar ile öznel deneyimler arasında uzun zaman önce yitip gitmiş bağlantıyı tekrar görünür kılan sosyoloji işi bir yandan hiç olmadığı kadar önemli ve vazgeçilmez hale gelmişken diğer yandan [sosyologların] profesyonel yardımları olmaksızın icra edilemez olmuştur, zira başka bir uzmanlık alanının sözcüleri ve uygulayıcıları tarafından icra edilmesi artık tamamen imkânsızdır. Bütün uzmanlar pratik sorunlarla uğraştığı ve bütün uzmanlık bilgisi bu sorunların çözümüne odaklandığı müddetçe sosyoloji, uzmanlık bilgisinin bir dalıdır ve bu uzmanlık bilgisinin çözüm bulmaya çalıştığı pratik sorun ise insan *anlayışını hedefleyen aydınlanmadır.* Sosyoloji belki de (Pierre Bourdieu'nün *Dünyanın Sefaleti*'nde işaret ettiği gibi), Dilthey'ın *açıklama* ile *anlama* arasında yaptığı meşhur ayrımın aşıldığı ve geçersiz kılındığı yegâne uzmanlık alanıdır.

Kişinin kaderini anlaması, onun yazgıdan farklı olduğunu bilmesi demektir. Ve kişinin kaderini anlaması, o kaderi ortaya çıkaran karmaşık nedenler ağını ve onun yazgıdan farklı olduğunu anlaması demektir. Bu dünyada bir iş görmek için kişinin, dünyanın nasıl çalıştığını bilmesi gerekir.

Sosyolojinin sağlayabildiği aydınlanma özgür iradesiyle seçen bireylere seslenir ve onların seçme özgürlüğünü zenginleştirmeyi ve pekiştirmeyi amaçlar. Öncelikli hedefi açıklamanın sözde kapanmış dosyasını yeniden açmak ve böylece anlayışı artırmaktır. Sosyolojik aydınlanmanın bir sonucu olarak daha canlı, daha etkili ve akılcı olabilecek şey, ister kadın ister erkek bütün bireylerin onlara kaderleriymiş gibi sunulmakta olan yaşam biçimini gerçekten isteyip istemediklerine karar verme yetilerinin birincil koşulu olan kendi kendilerini şekillendirme ve kendilerini ortaya koyma becerileridir. Özerk toplumun hedefi ile özerk bireyin hedefi birlikte, ortak bir çıkar doğrultusunda hareket edebilir; ancak birlikte hareket ederlerse kazanabilir ya da kaybedebilirler.

Cornelius Castoriadis'in *Le Délabrement de l'Occident* [Batıdaki Bozulma] eserinden alıntı yapmamız gerekirse,

Özerk bir toplum, gerçek anlamda demokratik bir toplum, kendisine verili gelen her şeyi sorgulayan ve aynı şekilde *yeni anlamlar yaratımını özgür bırakan* bir toplumdur. Bu tür bir toplumda bütün bireyler, kendi yaşamları için istedikleri anlamları yaratmada özgürdürler.

Toplum, "kesin" anlamların olmadığını, kaosun yüzeyinde yaşadığını, aslında bizzat kendisinin, kendine bir biçim arayan kaos olduğunu ama bu biçimin hiçbir zaman kesin, değişmez bir biçim olmayacağını anladığı, anlamak durumunda kaldığı andan itibaren gerçek anlamda özerk olur. Garantili anlamların –mutlak doğruların, önceden belirlenmiş davranış normlarının, doğru ile yanlış arasında önceden çizilmiş sınırların ve başarılı eylem için garantili kuralların– yokluğu, aynı anda hem gerçek anlamda özerk bir toplumun hem de gerçek anlamda özgür bireyin *sine qua non* koşuludur; özerk toplumlar ve onların özgür üyeleri birbirini besler. Demokrasi ve bireyselliğin sağlayabileceği güvenlik, insanlık durumunun özgül belirsizliği ve olumsallığı [*contingency*] ile mücadele etmeye değil, bunu kabullenerek ve doğrudan sonuçlarıyla yüzleşmeye bağlıdır.

Katı modernitenin kalkanı altında doğup gelişen ortodoks sosyoloji bütün dikkatini insanın [otoriteye] boyun eğme ve uyum sağlama koşullarına yöneltmişse, akışkan modernitenin gereklerine göre şekillenen sosyolojinin ana hedefi, özerklik ve özgürlüğün tesisi olmalıdır; dolayısıyla bu tür sosyoloji hedefine bireysel öz-farkındalığı, kavrayışı ve *sorumluluğu* koymalıdır. Katı ve düzenli halindeki modern toplumun sakinleri için en önemli karşıtlık, uyum ile sapma arasındaki karşıtlıktı; günümüzde akışkan ve merkezsiz aşamasındaki toplumdaki temel karşıtlık, gerçek anlamda özerk bir topluma giden yolu açarken karşı koymamız gereken en büyük karşıtlık, sorumluluk almak ile kişinin kendi edimlerinin sorumluluğunu başka aktörlerin yüklenmek zorunda kalmadığı bir sığınak arayışı arasındaki karşıtlıktır.

Bu karşıtlığın öte tarafı, yani bir sığınak arayışı, oldukça

çekici bir seçenek ve gerçekçi bir beklentidir. Alexis de Tocqueville'in (*Ameraka'da Demokrasi*'nin ikinci cildinde) işaret ettiği gibi bencillik, tarihin her döneminde insanlığın başına musallat olmuş bu lanet, "bütün erdemlerin tohumlarını kurutmuşsa", yeni ortaya çıkmış ve modernliğin tipik belası olan bireyselliğin kuruttuğu tek şey "kamusal değerlerin kaynağıdır"; söz konusu bireyler, kendi işlerine yarayacak küçük gruplar oluştururken toplumun geri kalanını kaderine terk etmekle meşgul olan bireylerdir. Durumun çekiciliği Tocqueville'in düşüncelerini kaleme aldığı günlerden bu yana hatırı sayılır derecede artmıştır.

Birbiriyle yarışan çok sayıda norm, değer ve yaşam biçimleri arasında, doğru tarafta olduğunuzun herhangi bir sağlam garantisi olmaksızın yaşamak tehlikelerle doludur ve yüksek bir psikolojik bedel ödemeniz gerekebilir. İkinci seçeneğin, yani sorumluluk doğuran seçimin gereklerinden kaçma seçeneğinin gittikçe güçleniyor olması, hiç de şaşırtıcı değildir. Julia Kristeva'nın (*Nations without Nationalism*'de [Milliyetçiliksiz Milliyetler]) ifade ettiği gibi, "Kişisel kargaşalarını telafi etmek için kendisine asal bir sığınak aramayan kişi, ender bulunur." Ve hepimiz, az ya da çok, bazen daha az bazense daha çok, kendimizi böyle bir "kişisel kargaşa" içinde buluruz. Çoğu kereler "büyük sadeliğin" hayalini kurarız; ortada belli bir neden yokken, doğum öncesi ana rahmi ve etrafı yüksek duvarlarla çevrili bir yuva imgelerinin ön planda olduğu geçmişe dönük fantezilere dalarız. Nasıl ki sapma ve başkaldırı genele uyumun "ötekisiyse", asal sığınak arayışı da sorumluluğun "ötekisidir". Şu günlerde aklı başında bir seçenek olma vasfını yitirmiş olan başkaldırının yerini, asal sığınağa duyulan özlem almıştır; Pierre Rosanvallon'un (klasikleşmiş *Le Capitalisme utopique* [Ütopik Kapitalizm] eserine yazdığı yeni önsözde) işaret ettiği gibi, "tahtından indirip yerine yenisini geçireceğimiz buyurgan bir otorite yok artık. Öyle görünüyor ki, işsizlik olgusu karşısındaki sosyal fatalizmin gösterdiği gibi, başkaldırıya mahal kalmamıştır".

Çok sayıda sıkıntı işaretini görmemek söz konusu değildir, fakat Pierre Bourdieu'nün birçok kereler dile getirdiği gibi, [bu işaretler] kendilerine boşuna makul bir ifade biçimi aramaktadırlar. Kendilerini anlamlı bir şekilde dile getirebilecekleri bir ifade biçimi olmayınca –"asal sığınak" özleminin en yaygın dışavurumu olan– yabancı düşmanı ve ırkçı hezeyan patlamaları arasında "okunma" ihtiyacı duyarlar. Modern kabileci [*neotribal*] "suçu başkalarına atma" ve militan hoşgörüsüzlük duygularının mevcut ve oldukça popüler alternatifi –yani, politikanın alanından çıkıp mahremin sağlam duvarları arkasına çekilme– artık hiç de o kadar çekici değildir ve her şeyden önce, hastalığın asıl kaynağına gösterilecek uygun bir tepki olmaktan çıkmıştır. Anlamayı kolaylaştıracak açıklamalar bulma potansiyeline sahip sosyoloji, işte tam bu noktada ve tarihinde ilk olarak kendi yerini bulmuş olur.

Eski olmasına rağmen hâlâ eskitilememiş Hippocrates'çi geleneğe göre, Pierre Bourdieu'nün *Dünyanın Sefaleti*'nin okurlarına hatırlattığı üzere, asıl tıp bilimi aşikâr olmayan hastalığın –hastanın dile getirmediği ya da ihmal ettiği için dile getiremediği belirtilerin– kabulüyle başlar. Sosyoloji söz konusuysa ihtiyacımız olan, "yapısal nedenlerin ifşasıdır ve görünürdeki belirtiler ve sözlü ifadeler bu yapısal nedenleri ancak gizleyerek açığa vurur (*ne dévoilent qu'en les voilant*)". Kişinin, "bir yandan büyük sefaleti geri püskürten, diğer yandan her türden küçük sefaletlerin büyüyüp gelişmesi için uygun koşullar sunarak [...] toplumsal mekânların sayısını kat kat çoğaltan toplumsal düzenin tipik acılarını görmeye –açıklayıp anlamaya– ihtiyacı vardır".

Bir hastalığı teşhis etmekle hastalığı tedavi etmek aynı şey değildir – bu genel kural tıp için olduğu kadar toplumsal teşhisler için de geçerlidir. Fakat şu noktayı gözden kaçırmamak gerekir ki toplumsal hastalık ile bedensel hastalık arasında çok önemli bir fark vardır: Hastalıklı bir toplumsal düzende (Ulrich Beck'in tespit ettiği, riskleri "aralıksız yorum yaparak ortadan kaldırmaya çalışma" eğilimi tarafından bir kenara itilmiş ya da susturulmuş olması nedeniyle) doyuru-

cu bir teşhisin olmaması, hastalığın çok önemli, belki de en can alıcı parçasıdır. Cornelius Castoriadis'in meşhur sözleriyle toplum, kendini sorgulamayı bırakırsa hastalanır; toplumun –kendisi farkında olsa da olmasa da– özerk olduğunu (toplumsal kurumlar insan yapımıdır, dolayısıyla, kuramsal olarak, insan tarafından bozulabilirler) ve kendini sorgulamaktan vazgeçilmesinin bir yandan –kaçınılmaz fatalist sonuçlarıyla birlikte– heteronomi yanılgısını pompalarken diğer yandan özerkliğin bilincinde olunmasını engellediğini göz önünde alırsak, aksi söz konusu olamaz. Tekrar sorgulamaya başlamak, tedaviye doğru atılan önemli bir adımdır. İnsanlık tarihinde keşif yaratıyla eşitse, insanlık durumunu düşünürken açıklama ve anlama aynı şeyse, o halde insanlık durumunu iyileştirme çabalarında teşhis ve tedavi bir ve tek olur.

Pierre Bourdieu bu durumu *Dünyanın Sefaleti*'nde çok güzel ifade eder: "Yaşamı acı verici, hatta yaşanmaz kılan mekanizmaları anlamak onları etkisiz hale getirmez; çelişkileri gün ışığına çıkarmak da onları çözmez." Ama yine de, sosyolojik mesajın toplumsal etkililiği konusunda ne kadar şüpheci olursak olalım, acı çekenlerin acılarını toplumsal nedenlere bağlayabileceklerinin farkına varmalarına izin vermenin etkileri yadsınamaz; aynı şekilde, "en mahrem ve en gizli halleri de dahil bütün biçimleriyle" mutsuzluğun toplumsal köklerinin bilincine varmanın etkilerinin etkilerini de yok sayamayız.

Hiçbir şey, diye hatırlatır Bourdieu, *laissez-faire*'den daha az masum değildir. İnsanın sefaletini soğukkanlılıkla izlerken bir yandan da neredeyse dinin bir ritüelmişçesine YBŞY ("Yapacak Bir Şey Yok") sözlerini tekrarlayarak sızlayan vicdanımızı yatıştırmaya çalışmak, suça ortak olmak demektir. Toplumsal düzenin, yani mutsuzluğun asıl sorumlusu olan düzenin insan yapısı, önlenebilir, varlık nedeni belirsiz ve değiştirilebilir doğasının üstünün örtülmesine, gizlenmesine ya da daha kötüsü, yok sayılmasına her kim, ister gönüllü olarak isterse doğası gereği, katkıda bulunur, bu sü-

recin bir parçası olursa o kişi ahlak yoksunudur – ve suçu, tehlikede olan birine yardım etmemektir.

Sosyoloji yapmak ve sosyoloji üzerine yazmak, farklılıklarımızla bir arada, daha az sefaletle ya da hiç sefil olmadan yaşamanın mümkün olduğunu açığa çıkarmayı hedefler. Bu, gündelik bazda dile getirmekten geri durduğumuz, görmezden geldiğimiz ya da inanmadığımız bir olasılıktır. Bu olasılığı görmemek, aramamak ve dolayısıyla bastırmak bizzat bu sefaletin bir parçası ve devam etmesinin temel nedenlerinden biridir. Sefaletin açığa çıkarılması, sefaletin işlevini tek başına belirlemez; ayrıca olasılıklar, bilinir olduklarında, gerçeklik testine tabi tutulacak kadar güvenilir olmayabilir. Açığa çıkarma insanlığın yaşadığı sefalete karşı açılan savaşın sonu değil, başlangıcıdır. Fakat bu savaş, özgürlüğün çapı ve miktarı açıkça konuşulup üzerinde uzlaşılmadıkça, sonunda kısmen de olsa zafer beklemek bir yana, tam anlamıyla başlamış bile sayılmaz; bunu yapmadığımız sürece özgürlük, en bireysel ve mahrem olanı da dahil her tür mutsuzluğun kaynağına karşı yürütülen mücadelede savaş alanına tam kapasite sürülemez.

Sosyoloji yaparken "angaje" ile "tarafsız" yöntemler arasında seçim yapılamaz. Yansız sosyoloji diye bir şey yoktur. Günümüzde uygulanan ve en aşırı özgürlükçüsünden en koyu cemaatçisine kadar uzanan pek çok sosyoloji yöntemi arasında ahlaki olarak tarafsız kalabileceğimiz bir yer aramak nafile bir çabadır. Sosyologlar çalışmalarının insanların "dünya görüşünü" etkilediğini ve bu görüşün insanların tekil ya da ortak eylemleri üzerinde belirleyici bir rolü olduğunu, diğer herkesin her gün karşı karşıya kaldığı o seçme sorumluluğundan mahrum kalma pahasına, inkâr edebilir veya aklına getirmeyebilir. Sosyolojinin işi, seçimlerimizin gerçek anlamda özgür olmasını ve insanlık var olduğu sürece de özgür kalmasını, hatta bu özgürlüğün gittikçe artmasını sağlamaktır.

DİZİN

Akışkan Modernite'de, yaygın olarak "postmodernite", daha az oranda da "geç modernite", "yüksek modernite" veya "ileri modernite" gibi şekillerde isimlendirilen olguyu ele alıyor Bauman. Aydınlanma sonrası yükselen rasyonel, hedefleri ve yolu belli, öngörülebilir, özgüvenli, katı modernitenin karşısına belirsiz, tekinsiz, güvencesiz bugünü anlamak için kendi kuramsal çerçevesini, akışkan moderniteyi koyuyor. Bunu da ancak kendi düzeyindeki birinin altından kalkabileceği biçimde yapıyor: Aynı metnin içinde bir yanda Platon, Marx, Weber, Huxley, Orwell, Bourdieu, Sennett var, bir yanda tüketim toplumu, kapitalizm, cep telefonları, alışveriş merkezleri, göçmenler, mülteciler, sanal dünya...

1925 doğumlu Bauman, 20. yüzyılı da, 21. yüzyılı da görmüş ancak ilgisinin canlılığını, gencecik, taptaze yaklaşımını hiç kaybetmemiş. Ve hiç şüphe yok ki, gözlerimizin önünden akan hayatı, yaşadığımız dünyayı anlamlandırmada en güvenilir kılavuzlardan biri, aynı zamanda kendini merakla dinleten eğlenceli bir yol arkadaşı.

ISBN: 978-975-07-3371-0
9 789750 733710

can

30 TL
KDV DAHİL

canyayinlari.com twitter.com/canyayinlar facebook.com/canyayinevi